PH. DR. FRANÇOIS LEXA
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ CHARLES DE PRAGUE

LA MAGIE DANS L'ÉGYPTE ANTIQUE

DE L'ANCIEN EMPIRE JUSQU'A L'ÉPOQUE COPTE

TOME I

EXPOSÉ

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, Rue Jacob, PARIS (6e)
—
1925

Fr. LEXA
TOME I
PARIS
ÉDITEUR
—
1925

LA MAGIE
DANS L'ÉGYPTE ANTIQUE

TOME I

PH. DR. FRANÇOIS LEXA

PROFESSEU[illegible] CHARLES DE PRAGUE

LA MAGIE

DANS

L'ÉGYPTE ANTIQUE

DE L'ANCIEN EMPIRE JUSQU'A L'ÉPOQUE COPTE

TOME I

EXPOSÉ

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

13, Rue Jacob, PARIS (6e)

1925

AVANT-PROPOS

Dès les dernières années qui ont précédé la grande guerre, l'occultisme acquérait toujours plus d'adhérents ; depuis la guerre, il trouve des partisans en grand nombre parmi les membres de toutes les Eglises, mécontents de la décadence de la moralité. Il y a aujourd'hui beaucoup de systèmes d'occultisme, contraires les uns aux autres, et cette sorte de littérature inonde les librairies du monde entier.

Nous pouvons classer tous ces systèmes d'occultisme en deux groupes selon les méthodes employées par eux.

Les adhérents de l'un d'entre eux se servent de la méthode des sciences expérimentales ; ils rassemblent des faits, ils font des expériences et s'efforcent de trouver par induction les fondements solides pour pouvoir, plus tard, traiter leurs aperceptions scientifiquement. Ici, la faute principale consiste en ce que, parmi les faits rassemblés, beaucoup sont insuffisamment accrédités, voire même faux ; d'ailleurs à côté de quelques expérimentateurs sérieux, on trouve dans ce groupe un grand nombre d'imposteurs, si bien que le critique désenchanté, faute de pouvoir discerner ce qui est digne de foi, de ce qui n'a aucune valeur, se méfie de tout.

Le second groupe suit la méthode des sciences historiques. Partant de cette considération que l'occultisme avait eu ses périodes de floraison et de décadence tout comme les autres éléments de la culture humaine, il étudie les systèmes d'occultisme de tous les temps et de toutes les nations ; il les analyse, il en dégage les éléments convenables et s'efforce d'établir une conception uniforme du monde au point de vue occultiste.

Cependant les entreprises de cette sorte ne sont pas non plus exemptes de défauts. Leur défaut principal, c'est le critérium peu satisfaisant des sources d'information. On ajoute très souvent à la tradition plus de valeur qu'aux monuments littéraires historiques, quoique l'on ne puisse pas prouver la continuité antérieure de cette tradition jusqu'aux temps où elle a pris naissance et quoique, dans beaucoup de cas, ces transmissions orales ne soient évidemment que l'imagination d'époques moins reculées. Des pensées analogues qui se trouvent chez les diverses nations, on constitue des lignes d'évolution sans égard à ce que l'âge de ces pensées chez ces nations ne s'accorde pas avec la ligne d'évolution présupposée et sans égard à ce que ces nations avaient vécu dans des pays fort éloignés l'un de l'autre, de sorte que des rapports entre eux aux siècles d'avant l'ère chrétienne, ne sont guère vraisemblables, et que nous sommes plutôt autorisés à dire qu'ils sont tout à fait impossibles. Il s'ensuit qu'en conséquence de cette marche erronée des recherches historiques dans le domaine de l'occultisme, les opinions des différents écrivains occultistes sur le même sujet sont très souvent contraires et qu'un esprit libre ou un partisan de l'occultisme cherchant à s'instruire ne sait pas à quoi se fier et ce qu'il faut rejeter comme faux.

Ces inconvénients de ces deux lignes de conduite ne se laissent écarter que par l'examen critique des sources d'information et par l'étude de leur temps et lieu d'origine. Certaines seulement de ces collections peuvent servir de base solide pour les recherches scientifiques sérieuses.

L'une des matières dont s'occupent les recherches occultes, c'est la magie. Dans la littérature occulte on a déjà beaucoup écrit sur l'ancienne magie égyptienne, babylonienne et hindoue. Le livre présent s'occupe de la magie des anciens Egyptiens. Son second tome contient un choix des traductions de tous les textes magiques importants de l'Egypte antique datant de différentes époques depuis le XXXe *siècle avant J.-C. jusqu'au* XIe *siècle après J.-C., tandis que le tome premier traite de ces sujets. Déterminer les éléments de la magie selon qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre des nations, fixer quels éléments passèrent de l'une à l'autre, et à quelle époque eut lieu ce passage : cela ne sera possible que si de pareilles études nous sont données sur la littérature magique de toutes les nations antiques de l'Orient.*

Je suis persuadé que malgré tous mes efforts je n'ai pu présenter qu'une œuvre imparfaite, car la réalité n'atteint jamais l'idéal, et l'erreur fait partie de la nature humaine. Je serais heureux si ce livre, fruit d'un long et pénible labeur, satisfaisait tant soit peu les espérances que j'y ai mises.

En terminant, je considère comme mon devoir de remercier M. le docteur Jaroslav Cerny, M. Jaroslav Guth et M. Georges Ort, pour leur aide dans la façon et dans les corrections du texte.

FRANÇOIS LEXA.

(Prague, le 15 septembre 1923.)

que le prêtre qui pose à la Saint-André contre la gorge d'un croyant, deux cierges liés en croix. Jusqu'à nos jours, par temps d'orage, on allume des cierges bénits ; à Pâques, on avale des chatons bénits ; très souvent, on fait usage d'eau bénite même pour des fins laïques ; on porte des amulettes protectrices qui acquièrent leur vertu magique quand le prêtre en approche des statues et images miraculeuses (c'est-à-dire magiques). Rappelons l'usage de la corde du pendu comme amulette.

Ces faits ne sont que les restes insignifiants d'un élément de la culture qui florissait encore au XVIII[e] siècle ; dans la première moitié du XIX[e] siècle, la magie se perdit vite et dans la seconde moitié du même siècle, elle disparut rapidement. Il faut chercher la cause de cette décroissance et de cette disparition de la magie dans l'universalisation de la civilisation. Plus la culture nationale est basse et plus le nombre d'hommes éclairés est restreint, plus est grande l'influence de la magie ; plus la culture nationale est élevée et plus est grand le nombre d'hommes éclairés, plus est borné le champ de son activité. Ceux qui exercent la magie aujourd'hui chez nous, ignorent qu'ils usent de charmes, et si vous leur disiez qu'ils le font, ils protesteraient contre votre affirmation qu'il y ait de la sorcellerie dans leur action.

Qu'est-ce que la magie ? Répondre à cette question est de capitale importance, car sans cela nous risquerions de comprendre dans la magie des phénomènes qui n'en font pas partie, ou de ne pas faire attention à ceux qui en font partie, comme ce fut le cas de certains auteurs qui traitaient de la magie des anciens Egyptiens.

Ainsi M. E. A. W. Budge, dans son livre *Egyptian Magic* (London, 1901), considère comme d'ordre magique la division des jours en bons et mauvais et y fait rentrer jusqu'à l'astrologie; or, ce sont là des superstitions non de la magie. De même M. A. Wiedemann dans son livre : *Magie und Zauberei im alten Agypten*. M. Budge tient pour magique la momification et déclare que toutes les cérémonies religieuses sont la sorcellerie, mais il ne mentionne pas la conjuration des maladies et les médications magiques qu'on trouve en abondance dans les livres médicaux des anciens Egyptiens. M. Erman écrit dans son livre *Die ägyptische Religion* (2[e] éd., Berlin, 1909), qu'on ne peut pas considérer les cérémonies religieuses et les prières qui les accompagnent comme de la magie, de même qu'on ne peut pas tenir pour sorcellerie les cérémonies et les prières des

Eglises contemporaines (note 5, p. 57). Il nous met en garde contre la déclaration inopportune que beaucoup de textes des pyramides seraient des formules magiques (note 31, p. 106 et note 106, p. 116) et conteste la destination supposée magique des reliefs et images sur les murs des tombeaux (note 5, pp. 137-138).

Personne, certes, n'approuvera l'opinion de M. Budge, que toute cérémonie religieuse des anciens Egyptiens soit de la magie et on ne peut pas non plus accepter l'assertion d'Erman, qu'aucune cérémonie religieuse n'en soit pas, car nous connaissons des cérémonies religieuses des anciens Egyptiens qui tirent leur origine de cérémonies magiques. Si nous voulons connaître quelles cérémonies religieuses sont de la magie et lesquelles n'en sont pas, il nous faut apprendre les caractères distinctifs de la magie, et seule la définition de la magie nous les peut présenter.

La plupart des auteurs traitant la magie en général, ou de la magie des anciens Egyptiens (1) en particulier, ne répondent pas à cette question : qu'est-ce que la magie ? D'autres définissent, certes, la magie, mais de façon non satisfaisante.

M. Ad. Erman (2) écrit : « La magie est un faux bourgeon de la religion. L'homme s'efforce de dominer les vertus qui dirigent les destins humains. » Cette définition suppose que la magie est une production humaine plus récente que la religion, supposition assurément problématique, sinon fausse.

M. A. Wiedemann (3) tente de définir la magie au point de vue des anciens Egyptiens, et dit : « Selon les Egyptiens, la magie est la force qui régit les relations mutuelles des vertus supérieures et leurs rapports avec l'homme. Elle donne activité et pouvoir sur les hommes, les morts et les dieux. Le vrai maître du monde est le magicien connaissant les formules magiques auquel tout doit se soumettre. »

Cette définition ne nous satisfait pas. Si la magie règle la relation

(1) Par ex. : Ed. Meyer : *Geschichte des Altertums*, I. 1, 3[e] éd., Stuttgart et Berlin, 1910; J. G. Frazer : *The Golden Bough*, 2[e] éd., London, 1900 ; H. Schneider : *Kultur und Denken der alten Agypter*, 2[e] éd., Leipzig, 1909 ; G. Roeder : *Urkunden zur Religion des alten Agyptens*, Iéna, 1915 E. A. W. Budge : *Egyptian Magic*, 2[e] éd., London, 1901 ; Ph. Virey : *La religion de l'ancienne Egypte*, Paris, 1910 ; G. Maspero : *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, 3[e] éd., Paris, 1906 (Introduction IV, p. XLV et sq.), etc.

(2) *Die ägyptische Religion*, 2[e] éd., Berlin, 1909, p. 167.

(3) *Das alte Agypten*, Heidelberg, 1920, p. 411.

entre les êtres supérieurs et l'homme, elle suppose donc la foi en des êtres supérieurs autrement dit la religion, comme la définition d'Erman.

M. A. Moret (1) montre bien la différence entre la force naturelle et la vertu magique, mais il se trompe en disant : « *mais là où le prêtre adresse des prières et des offrandes à des Etres supérieurs appelés Dieux, le magicien use vis-à-vis de ceux-ci de la force ou de la ruse. Le prêtre supplie, le magicien commande : et comme l'expérience prouve que la force est plus efficace que la prière, il s'ensuit que chez les populations primitives le magicien a plus d'autorité encore que le prêtre.* » Même le magicien adresse des prières aux dieux (2) et même le prêtre chrétien commande Dieu en blasphémant (3). Aussi ne peut-on oublier que les anciens Egyptiens regardaient les kheriheb's — donc les prêtres — comme les meilleurs magiciens, et qu'il y a donc aussi une autre différence entre la magie et la religion que celle que M. A. Moret soupçonne.

M. Alan H. Gardiner (4) ne cherche pas la définition de la magie en général ; il définit l'action magique pour les buts égyptologiques comme une action qu'on accomplit pour son propre bénéfice ou pour le bénéfice d'un autre homme vivant et qui demande certaines forces miraculeuses pour son accomplissement. Les anciens Egyptiens possédaient le mot *ḥīḳe* pour exprimer cette force miraculeuse ou magique. M. Gardiner exclut expressément de la magie les actions accomplissantes pour les morts et les Dieux, et appartenant à la religion.

M. S. Freud (5) dit : « La magie est l'introduction à la technique qui rend l'homme maître des esprits et des âmes, dominateur de la nature animée et inanimée; c'est donc la technique de l'animisme » L'animisme est la conception du monde inspirée de l'anthropomorfisme, innée à

(1) *La magie dans l'Egypte ancienne* dans les *Conférences faites au Musée Guimet*, Paris, 1906, p. 241-281 (*Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation*, tome XX).

(2) Voir par ex., le pap. mag. de Harris, I, II, III (p. 35-38), VI (p. 39-40) ; la table de Metternich, 2, 3 (p. 66) et autres.

(3) Voir les *Apophthegmata patrum aegyptiorum*, XV (p. 214).

(4) Le traité de M. Alan H. Gardiner : *Magic (Egyptians)*, dans *Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, 1915, p. 262-269, est jusqu'à présent la meilleure étude sur la magie égyptienne. C'est M. Georges Ort qui a attiré mon attention sur ce traité pendant l'impression de mon livre et j'ai trouvé à ma grande joie que mon livre s'accorde par son contenu avec le traité de M. Alan H. Gardiner. On peut chercher la cause de ce fait dans la même base et la même méthode de tous nos deux travaux.

(5) *Totem und Tabu*, Leipzig, 1913.

l'homme de même que le zoomorphisme est innée aux animaux (1). Puisque cette opinion obsède l'homme primitif à tel point qu'il ne peut plus voir le monde ambiant autrement que du point de vue anthropomorphique, toute action humaine, d'après M. Freud, serait magique, et en conséquence sa définition de la magie est trop large.

Remarque : Les définitions de la magie et les dernières opinions de son origine sont traitées par :

M. Carl Clemen : *Wesen und Ursprung der Magie*, dans l'Archiv für Religionspsychologie, tomes II et III, 1921, p. 108-135.

Il rejette dans sa critique les opinions de Hubert et de Mauss, de Hollebecque, de Loisy, de Bouvier, de Durkheim, de Jevons, de Marett de Halliday, de Söderblom, de Gressman, de Frazer, de Benchat, de Nilsson, de Beth, de Tylor, de Wudt, de Berkeley, de Preuss, de Karutz; à la fin, lui-même ne trouve aucune issue positive.

Il nous faut, par suite, tenter à notre tour de définir la magie.

Nous ne sommes pas surpris que le médecin guérisse un malade du cancer en opérant sa tumeur cancéreuse. Nous ne sommes non plus étonnés de la guérison par suggestion d'une jeune fille possédée d'un malheureux amour. Mais assurément chacun déclarerait que c'est de la magie si l'on tentait de faire disparaître par suggestion une tumeur cancéreuse ou si l'on tentait d'opérer l'amoureuse de son affection. La guérison de l'amour malheureux et l'ablation de la tumeur cancéreuse sont des phénomènes naturels, aussi la suggestion et l'opération se rencontrent quotidiennement dans notre vie. Il suit de là que ni l'action, ni son résultat ne sont magiques ; la sorcellerie paraît dans leur association. L'acte est la cause, son résultat est l'effet, ils sont donc liés par la loi de la causalité. Personne ne désignerait comme magie l'acte lié avec son résultat par la loi de causalité, mais tout le monde dénommerait magie l'acte dont le résultat serait en contradiction avec cette loi.

Un autre facteur intervient. Pour les Aztèques les fusils des Espagnols qui envahirent leur empire, étaient des agents magiques, au contraire, pour les Espagnols, ils n'étaient que des instruments naturels. C'est ainsi que les habitants des communes parcourues par les premiers trains

(1) Les oiseaux ont peur de l'épouvantail dressé dans un champ, de la poignée de paille accrochée à l'arbre, du cerf-volant en l'air, etc. Le jeune chat court après le papier chiffonné qui est en mouvement, etc.

à vapeur, les considéraient comme des agents magiques, poussés par des forces infernales ; au contraire, les conducteurs de ces machines, qui connaissaient leur construction et leur fonctionnement, comme les passagers qui ne connaissaient, certes, ni leur construction, ni leur fonctionnement, mais qui se confiaient en l'autorité des ingénieurs, les tenaient pour de simples machines. Si la même activité est pour les uns magie, pour les autres activité naturelle, il est évident que l'interprétation magique ou naturelle de quelque phénomène ne dépend pas de la conjonction réelle de sa cause avec sa conséquence, mais d'un jugement chez l'observateur de cette conjonction. Autrement dit : le caractère magique n'est pas la qualité objective du phénomène, mais une qualité subjective. C'est ainsi que nous pouvons nous expliquer pourquoi la développement de la civilisation amène à sa suite la décroissance et la disparition de la magie. L'homme éclairé voit la connexion causale toute naturelle là où l'homme illettré, ne reconnaissant pas la continuité causale, ne voit que de la sorcellerie. Mais même l'homme illettré, doué de facultés, quand on lui explique clairement de quoi il s'agit, reconnaît la continuité causale et les charmes se changent pour lui en un phénomène tout naturel. Ce changement d'opinion peut se produire même sans l'explication du fait ou chez les hommes très incultes, si la continuité causale leur est enseignée par quelqu'un en qui ils ont confiance. Au contraire, il y a des faits que l'homme illettré tient pour naturels et que l'homme éclairé considère comme de magie. Ainsi dans le papyrus médical d'Ebers, sont indiqués deux moyens contre le grisonnement des cheveux (1). Ces moyens semblaient tout naturels à l'Egyptien antique, persuadé que dans le sang d'un individu sont potentiellement contenues toutes les qualités de celui-ci et qu'on peut les transplanter avec le sang. Le sang du veau noir peut noircir les cheveux gris parce que le noir du veau réside dans son sang et le sang peut transférer cette qualité à l'objet avec lequel il entre en contact. Mais il exercerait la magie, celui qui voudrait faire usage de ce moyen aujourd'hui en se référant aux connaissances ésotériques des sociétés secrètes dans l'ancienne Egypte (2).

(1) Livres de médecine, XXIX, XXX, p. 111.
(2) C'est Lynn Thorndike qui dans son livre : *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen Centuries of our Era*, London, 1923, attire notre attention sur la connexité étroite entre les manières de voir les phénomènes naturels et magiques.

Les anciens Egyptiens connaissaient bien la différence entre les phénomènes naturels et magiques, et entre des médecines naturelles et magiques. Selon leur opinion, phénomène naturel était l'effet d'une force naturelle (1), un phénomène magique, d'une vertu magique (2). Outre la loi de la causalité naturelle, ils connaissaient encore la loi de la causalité magique. La médecine d'après la loi de la causalité naturelle guérissait la maladie, la formule magique prononcée pendant la fabrication du médicament d'après la loi de la causalité magique et au moment où on le prenait, faisait son effet plus fort et plus vite (3).

Notre science contemporaine ne croit plus à l'existence de la causalité magique. S'il se présente l'effet que veut atteindre par son acte celui qui exerce la magie, il se produit comme conséquence d'autres causes étrangères à l'activité du magicien, donc par pur hasard. C'est pourquoi la magie manquait son but plus souvent qu'elle ne l'atteignait. Mais quant à la caractéristique psychologique de l'activité, il demeure sans intérêt que l'effet se présente ou non ; seul importe le dessein qui a dirigé cette activité.

Après ces observations, nous pouvons maintenant définir la magie : c'est l'activité tendant à produire l'effet dont la connexion avec cette action n'est pas subjectivement explicable par la loi de causalité.

Partant de là, nous pouvons dire de quoi relèvent les phénomènes douteux mentionnés au commencement de ce chapitre.

Parmi les cérémonies religieuses, les unes sont de la magie, les autres n'en sont pas. Par exemple, se frotter le front avec de la cendre, le mercredi des Cendres, n'est pas de la magie, parce que le but de ce rite, rappeler le caractère passager de la vie d'ici-bas, y est lié d'après la loi de causalité. Le rite aux deux cierges croisés à la Saint-André, c'est de la magie, parce que la connexion de cet acte avec le but qu'on veut atteindre, c'est-à-dire la protection contre les maladies de gorge, n'est pas explicable par la loi de causalité.

Voici ce qu'il dit dans l'introduction de son livre à la page 2 :
« My idea is that Magic and experimental Science have been connected in their development that magicians vere perhaps the first to experiment, and that the History of both Magic and experimental science can be better understood by studying them together. »
(1) En vieil égyptien *nakhtew*, *nakhtet* ; *wosrew*;
(2) En vieil égyptien, *hikew*.
(3) Livres de médecine, III, 1, p. 101.

L'astrologie n'est pas de la magie, mais, à notre point de vue, de la superstition ; au point de vue des anciens Egyptiens, c'était de la foi. L'astrologue ne fait que lire le destin de l'homme dans la constellation des étoiles ; s'il essayait de se mêler des destins de l'homme en voulant changer la constellation des étoiles, alors ce serait de la magie. L'instruction (1) enseignant comment se procurer une constellation propice des étoiles, écrite seulement au IIIe siècle ap. J.-C. mais dont l'origine date assurément de quelques siècles avant ce temps, nous prouve clairement que les Egyptiens croyaient à la possibilité de modifier la constellation.

La prédiction ne peut pas non plus être classée comme sorcellerie. Le devin qui lit le futur dans le vol des oiseaux, dans les entrailles de l'animal tué, etc., n'exerce pas de la magie. La prédiction magique doit être précédée d'une activité particulière comme on la rencontre dans les instructions du grimoire démotique de Londres et de Leyde (2).

Si la définition de la magie varie selon les différents auteurs, leurs avis sur l'origine de la magie diffèrent encore davantage.

M. H. Schneider (3) suppose que la magie en Egypte naquit de la coutume de déposer dans la tombe des objets nécessaires au défunt dans la vie posthume. De là dérivent peu à peu les amulettes qui doivent procurer au défunt ce qu'ils représentent. Plus tard, ils s'associent aux objets concrets, pain, eau, domestiques, etc., comme aux objets abstraits dont les plus importants sont la vie nouvelle, le nœud magique que Hor plaça sous la langue de son père Ousirew. On explique la vertu de ces amulettes par la causalité divine, différente de la causalité humaine. La vertu magique appartient aux dieux ; la vertu naturelle, aux hommes. Néanmoins, parce que l'homme de ces temps ne différait guère des dieux, il pouvait aussi exercer la magie s'il était à même de s'approprier la vertu magique. D'abord, les sorcelleries se bornaient à la vie posthume, plus tard, elles s'appliquèrent aussi à la vie terrestre.

(1) Le grimoire démotique de Londres et de Leyde, X, 3, p. 137.
(2) I-XII (p. 122-139). Voir aussi le renseignement de la prédiction usuelle à Byblos, mais inconnue en Egypte, qui se trouve dans la relation du voyage de Wenamon, le mieux Ad. Erman : *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig (1923), p. 228-229 ; comparer cette traduction avec celle de G. Maspero, dans *Les Contes populaires*, 3e éd. (1906), p. 192. Cette prédiction était une prédiction magique, si le garçon était artificiellement mis en extase, soit de son propre gré, soit par l'impulsion d'autrui.
(3) *Kultur und Denken der alten Aegypter*, 2e éd., p. 293.

Il ne faut pas douter que les sorcelleries touchant la vie posthume se sont étendues à la vie terrestre ; cependant il est sûr que les sorcelleries terrestres passèrent à la vie posthume. L'homme existait assurément depuis longtemps avant que les premières idées de dieu et de la vie posthume se formassent et la magie est certainement plus vieille que ces idées.

Aussi M. A. Moret (1) voit-il l'origine de la magie dans la conception animistique du monde. C'est le *Ka* qui anime les choses sans vie ainsi que les êtres vivants. M. Moret suivant M. Ph. Virey (2) regarde *m"ḫrw* comme « voix créatrice » (3) qui donne au magicien l'habileté de commander la nature vivante et non-vivante, même les Dieux, ce qu'on ne peut pas démontrer par les textes.

Selon M. Ad. Erman (4), la foi en la possibilité de dominer ces vertus qui dirigent les destins de l'homme, tire son origine de l'observation que la prière est quelquefois exaucée, d'autres fois ne l'est pas.

Il faut en chercher la cause dans les mots par lesquels elle a été exprimée et dans la manière dont elle a été prononcée. Le texte de la prière la plus efficace devient alors formule magique qui, si l'on veut qu'elle soit opérante, doit être prononcée de la manière la plus efficace (5). Pour les mots et les faits, c'est la même chose.

Du point de vue psychologique, cet avis d'Erman sur l'origine de la magie est très juste. Cependant, il faut songer que le fait est plus vieux que le mot, que l'homme vivait sur la terre des siècles avant la naissance de premières idées religieuses, et l'opinion la plus vraisemblable sur l'origine de la magie s'offre à nous d'elle-même.

L'homme est forcé par l'instinct de la conservation personnelle, de réagir sur tous les phénomènes du monde extérieur qui touchent sa vie soit favorablement, soit défavorablement. Le but de la réaction du

(1) *La magie dans l'Egypte ancienne* (voir note 1, de la p. 14).
(2) Voir la note sur la p. 270, du traité de M. Moret.
(3) Correctement : « juste à l'égard de la voix » c'est-à-dire « justifié » ; la construction *m"ḫrw* est un adjectif avec le substantif absolu au lieu de la construction prépositionnelle *m" m ḫrw* ainsi que les constructions *nfr ḥr* « beau par le visage » c'est-à-dire « de beau visage », *bnr mrw.t* « doux par l'amour » c'est-à-dire « aimé doucement », etc. ; voir Ad. Erman, *Aegyptische grammatik*, 3e éd. § 209,
(4) *Die ägyptische Religion*, 2e éd., p. 167.
(5) Voir par exemple, dans *Le grimoire démotique* de Londres et de Leyde, VI, A5, p. 130, et VII, G, p. 133.

fait, est de prolonger la durée des phénomènes favorables et de renforcer leur activité, de faire disparaître les phénomènes défavorables ou, du moins, de restreindre leur activité. L'effet répondant vient toujours après chaque fait si le fait est conforme au but, c'est-à-dire si le fait est lié avec l'effet par la loi de la causalité. L'homme ne saisit pas directement la connexion causale de deux phénomènes qui se succèdent, liés par la loi de la causalité, et il ne comprend que leur succession de temps. Seulement quand l'expérience lui enseigne que le second phénomène succède toujours au premier, il est persuadé que le second doit arriver après le premier ; d'où l'idée de la succession nécessaire, qui est pour l'homme primitif ce qu'est pour l'esprit cultivé, après de longs siècles de développement, la notion de causalité. Il sait qu'on casse le bois si on le courbe trop, que l'animal meurt si on lui casse la tête d'une pierre lancée violamment, que l'argile, détrempé par l'eau, devient malléable, etc., et que tous ces phénomènes sont aussi nécessaires qu'est inévitable la succession des jours et des nuits ou du beau et du mauvais temps, etc., sans s'apercevoir de la différence entre ces deux sortes de successions inévitables.

Imaginons qu'une bête féroce apparaisse soudain devant l'homme : ne sachant pas comment se sauver l'homme crie, et la bête s'enfuit. Une autre fois, armé, il rencontre la même bête féroce, il crie pour la repousser, mais l'animal ne s'enfuit pas ; au contraire, il se jette sur lui, si bien qu'attaqué, il a peine à sauver sa vie. Il explique le succès du cri dans le premier cas et son insuccès dans le second, soit par les différences phoniques des deux cris, soit — si une expérience nouvelle ne lui confirme pas cette supposition — par la différence de ses attitudes, de ses mouvements et de sa mine pendant les deux cris (1), et il cherchera l'attitude, les mouvements et la mine les plus efficaces pendant les cris les plus efficaces ; ainsi arrive-t-il aux sorcelleries les plus primitives. L'homme primitif agit sans avoir la connaissance de la différence entre le fait naturel et le fait magique, et de générations en générations il apprend les modes les plus convenables pour son activité selon les cas donnés avant que le genre humain développe sa culture au point de se rendre

(1) L'homme primitif parvient à cette conclusion par l'expérience que le caractère phonique des cris, la mine, les mouvements, l'attitude, sont décisifs pour la conduite de l'homme qu'il rencontre.

compte de ce que les modes hérités de l'activité sont de deux sortes, naturels ou magiques. Le commencement et le développement des idées religieuses donne à la magie un nouveau champ pour son activité et le développement du langage et des sciences lui offre de nouveaux moyens magiques.

CHAPITRE PREMIER

LE BUT DE LA MAGIE

L'ancien Egyptien avait ses besoins et désirs comme tout autre homme, et s'il pouvait les satisfaire d'une manière naturelle, par le travail physique ou psychique, il réfléchissait et travaillait. Seulement, lorsque ses forces physiques et psychiques ne lui suffisaient plus, il se réfugiait dans la magie. Le but des enchantements est donc l'acquisition des besoins et des désirs de l'homme qui sont inobtenables ou obtenables avec difficulté. Les malades soupirent après la santé et ne pouvant pas l'atteindre par une voie naturelle, mettent en œuvre la magie. L'amoureux évincé s'efforce de gagner l'objet de son amour par des sorcelleries ; se débarrasser d'un ennemi dangereux n'est possible que par la magie. Tous les hommes de tous les temps ont désiré avoir santé, amour, victoire sur l'ennemi ; de là, les médicaments magiques, les philtres d'amour et les sorcelleries pour affaiblir ou exterminer l'ennemi chez toutes les nations de l'antiquité comme du moyen âge et des temps modernes.

Pour l'Egyptien, la vie posthume était plus importante que la vie terrestre parce que, d'après lui, l'homme vit sur la terre peu de temps, mais dans l'autre monde à jamais. C'est pourquoi il faisait dès sa vie terrestre des préparations attentives à sa vie future. Il bâtissait et ornait son tombeau, il désignait un prêtre pour son esprit et le dotait d'une fondation destinée à le pourvoir d'offrandes. Puisqu'il s'imaginait que l'esprit vit dans l'autre monde de la même manière que sur la terre, il était nécessaire ici-bas de prendre soin de ce que son esprit, après la mort, fût protégé contre les ennemis qu'il rencontrerait peut-être dans

sa vie future ; qu'il jouît de la faveur des dieux dont il devait être sujet ; et qu'il eût les mêmes ressources et la même liberté que sur la terre. S'il avait besoin d'ouvriers, ici-bas, pour cultiver ses champs, il les louait ; mais il ne pouvait pas louer des ouvriers pour cultiver les champs que son esprit devait obtenir dans les cieux. Il était donc inévitable qu'il se les procurât par des charmes. Il était nécessaire d'armer son esprit de charmes presque pour chaque pas dans sa vie future au ciel, dans l'empire d'Occident et sur la terre. Aussi, peut-on s'attendre qu'une grande quantité des sorcelleries des anciens Egyptiens eût pour but la réglementation de l'existence des esprits pendant leur vie posthume.

Les esprits des morts, d'après les idées des anciens Egyptiens, vivaient de la même manière que jadis sur la terre et conservaient leurs qualités terrestres ; ils étaient bons ou méchants et avaient pour ceux qu'ils avaient abandonnés, les mêmes sentiments que dans leur vie terrestre. Aussi les hommes ne perdent pas leur amour ou leur haine à l'égard de ceux qui ont quitté ce monde-ci, et c'est pourquoi nous rencontrons les sorcelleries dont le but est de rendre possibles ou impossibles les relations entre les esprits et les vivants.

Nous pouvons donc classer les sorcelleries des anciens Egyptiens selon leur but en trois groupes, selon qu'elles concernent les besoins de la vie terrestre, la vie posthume et la communication de ce monde avec celui des esprits.

Il y a dans le monde et il y a toujours eu des bons et des méchants. L'homme bon, si quelqu'un entrave son progrès vers le but, s'efforce de vaincre son adversaire en s'appropriant ses bonnes qualités comme en rejetant les malfaisantes ; s'il ne peut pas le surpasser, il avoue sa faiblesse et renonce à son but, fût-ce à contre-cœur. Le méchant ne voit pas en son adversaire l'homme, mais un obstacle haï, dont on doit se débarrasser de gré ou de force. Si les moyens naturels ne lui suffisent pas ou s'il a peur de les employer pour ne pas encourir une punition méritée, il fait usage des charmes.

Si l'on se servait de moyens magiques pour guérir les maladies, on s'en servait aussi pour faire tomber malade. A côté des moyens qui devaient gagner l'amour, on avait des moyens qui devaient susciter la haine mutuelle aux cœurs des amants, etc.

Outre les sorcelleries devant procurer le bien (magie blanche), il y avait des sorcelleries entraînant le mal (magie noire), contre lesquelles l'individu était protégé par toute la société qui poursuivait les magiciens de punitions rigoureuses (1).

Nous voilà parvenus, par cette considération, à un schème universel pour la classification des buts que les anciens Egyptiens voulaient atteindre par la magie ; et nous sommes maintenant à même de les énumérer tout au long.

(1) Le papyrus de Lee et de Rollin, p. 116-117.

A. LES SORCELLERIES POUR LES BESOINS DE LA VIE TERRESTRE (1)

L'homme a, dans son existence, un ennemi constant qui le dépouille des joies, paralyse son activité publique et privée et ne le laisse pas jouir des fruits de son travail : ce sont les maladies. C'est pourquoi le malade s'efforçait toujours de se débarrasser de sa maladie, et l'homme sain, redoutant la maladie, prenait soin de s'assurer à l'avance contre elle.

L'homme classait les maladies en deux sortes :

1° Les maladies dont la cause lui était manifeste, par exemple les blessures causées par l'ennemi ou par les animaux, les lésions, les empoisonnements, etc.

2° Les maladies dont la cause lui était inconnue. C'est pour cela qu'il s'expliquait leur commencement par analogie avec les maladies du premier groupe, ainsi les maladies internes et contagieuses, l'égarement d'esprit, etc.

L'homme blessé par la lance de l'ennemi ou les crocs d'une bête féroce voyait la blessure sur son corps et le sang jaillissant ; il sentait la douleur, et la continuité causale de ces phénomènes lui était évidente.

S'il sentait soudainement de la douleer dans ses entrailles et si se produisait ensuite le vomissement de sang, il concluait par analogie que quelque animal inconnu et invisible, imaginé sous l'apparence d'un serpent, mordait ses entrailles.

Il savait par expérience qu'on agit souvent de façon contraire à sa volonté, sous la contrainte d'un autre homme. Aussi, voyant quelqu'un, dans la fièvre ou l'égarement d'esprit, agir d'une manière contraire à la nature, il était persuadé que le patient était possédé par un être inconnu et invisible qui le forçait à agir contre ses propres vœux.

(1) C'est M. Alan H. Gardiner qui a posé les fondements de la classification des charmes pour la vie terrestre d'après leur but dans son traité *Magic (Egyptian)*, dans la *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, p. 264 et sq.

Les maladies atteignant tantôt celui-ci, tantôt celui-là et exterminant en peu de temps des milliers d'hommes, sont une manifestation imposante de la colère divine contre laquelle il faut se tenir en garde à l'avance, et qu'il faut, si elle vient à éclater, pouvoir repousser en se conciliant les divinités.

Les enfants d'un âge tendre sont exposés aux maladies nombreuses auxquelles aujourd'hui encore beaucoup d'entre eux succombent, et sans aucun doute dans l'ancienne Egypte la proportion en était encore plus grande qu'aujourd'hui chez nous. Les armes principales des anciens Egyptiens contre les maladies infantiles, étaient des formules (1), mais on prenait aussi des médicaments magiques. A l'instant, quand l'enfant a fait le premier pas dans la vie, il était nécessaire de prendre des soins naturels et magiques de l'étincelle de la vie qui menaçait de s'éteindre. Il est nécessaire de le garder contre les esprits mauvais, le délivrer de l'élevure, prendre soin de l'émission de l'urine, etc. (2). Ainsi la mère, se défiant d'une formule, fait usage du moyen magique éprouvé contre le mal de ventre (3) dont les enfants dans l'ancienne Egypte souffraient beaucoup plus que les nôtres parce que l'hygiène des nourrissons était inconnue, de même que la stérilisation du lait et parce que, sous le climat chaud de l'Egypte, la fermentation se poursuivait plus vite que chez nous. Les mères prudentes n'attendaient pas avec les formules que leur enfant tombât malade, mais connaissaient des formules pour les protéger des maladies, pour leur donner la santé et la force (4), elles avaient des moyens magiques pour la protection de l'enfant en l'absence de la mère (5). Elles connaissaient même des sortilèges susceptibles de protéger l'enfant pour toute sa vie dès sa naissance (6).

Les vents soufflant du désert apportent avec eux des grains de sable fin qui pénètrent dans les yeux et les enflamment. Les ouvriers travaillant dans les nécropoles et habitant avec leurs familles les bords

(1) Formules pour la mère et l'enf., I-V (p. 27-30) ; quelques fragments d'un autre livre analogue du moyen empire, trouvés dans le Ramesseum sont en possession de M. Alan H. Gardiner.

(2) D'après les transcriptions hiéroglyphiques des parties des fragments de papyrus du moyen empire que M. Alan H. Gardiner m'a bienveillamment envoyées.

(3) F. pour la m. et l'enf., VI (p. 30).

(4) F. pour la m. et l'enf., XI, XII, (p. 32-33).

(5) F. pour la m. et l'enf., VIII (p. 30-31).

(6) F. pour la m. et l'enf., XII (p. 33).

du désert, étaient atteints souvent d'ophtalmies contre lesquelles ils se servaient de moyens magiques (1).

De la même manière, ils se protégeaient contre la cataracte (2) et contre les maladies contagieuses des yeux (3), causées selon eux, par les esprits entrés dans les yeux de l'homme. Contre la fièvre, les anciens Egyptiens prenaient, certes, des médicaments susceptibles de la calmer, mais ce n'était que par la formule magique (4) qu'on rehaussait l'efficacité de ces médicaments. La partie importante du papyrus magique de Leide I 348 est consacrée aux formules magiques contre les maux de tête (5). Les formules magiques donnaient aussi une efficacité plus grande aux emplâtres émollients d'une composition étrange, qu'on mettait sur les brûlures (6), et aux boissons qui devaient arrêter l'effet du poison dans le corps de celui qui était empoisonné (7). On guérissait de la podagre par l'amulette de peau de cerf (8), etc.

Les Egyptiens se protégeaient aussi contre l'épidémie pestilente à l'aide des formules (9). Les serpents et les scorpions venimeux causaient aux anciens Egyptiens une grande appréhension ; beaucoup de formules magiques avaient pour but de les repousser, de les calmer s'ils avaient été déjà provoqués et allaient inoculer par morsure ou piqûre, le venin dans le corps de celui qui était attaqué par eux ; et beaucoup d'autres formules qui doivent rendre impuissant le venin déjà entré dans le corps de la victime (10).

(1) Grim. dém. de L. et L., XXX (p. 149).
(2) Livres de méd., XXV (p. 110).
(3) Livres de méd., XXIV (p. 109-110).
(4) Pap. mag. de Leyde, VIII (p. 61), Grim. dém. de L. et L., XXIX (p. 149).
(5) IV-VII (p. 58-61).
(6) Livres de méd., XXII et XXIII (p. 108-109).
(7) Grim. dém. de L. et L., XXVI (p. 147).
(8) Grim. dém. de L. et L., XXXII (p. 150).
(9) Voir *The Edwin Smith Papyrus* dans le *Recueil d'Etudes Egyptologiques*, 1922, p. 428. On a publié seulement le titre : « Formule pour repousser le souffle pestilent dans l'an de la perte. »
(10) Les textes des pyramides, I, II, IV, V, VI, VII (p. 3-5), étaient d'abord destinés pour les vivants et ce n'est que plus tard, qu'on en faisait usage aussi pour les esprits des défunts. La formule I du pap. mag. de Turin (p. 45-48), doit arrêter l'effet du venin de serpent ou de scorpion ; les formules 3 (p. 66), 17 (p. 74), 19 (p. 75), 22 (p. 76-77) et 26 (p. 78) de la table de Metternich, sont dirigées seulement contre le venin du serpent ; plus spéciales encore sont les formules 8 et 9 (p. 68-70), et 25 (p. 77-78), qui doivent poursuivre le même but dans le corps de la femme mordue. La formule XXIII, du grim. dém. de L. et L. (p. 144-145), est destinée exclusivement contre la piqûre par le scorpion. La formule III du pap. mag. de Turin (p. 49) et 6, de la table de Metternich (p. 67), avaient pour but d'empêcher le serpent de mordre, et la formule II du pap. mag. de Turin (p. 48-49), devait empêcher le scorpion de piquer. La formule 15 de la table de Metternich (p. 71-73), protégeait l'enfant contre les piqûres de scorpion et empêchait le venin de se répandre dans le corps de l'enfant piqué.

La blessure causée par les crocs du chien était conjurée aussi par des formules magiques (1).

Celui à qui une arête était restée dans la gorge, s'efforçait de l'ôter d'une manière toute simple, mais accompagnait cette opération d'une formule magique (2).

On repoussait par une formule magique même le rhume bénin qu'on tenait pour un être vivant, comme il appert de cette expression : « rhume, fille de rhume (3). »

Les Egyptiens avaient une formule universelle contre toute maladie interne quelle qu'elle fût (4), mais ils se servaient aussi des formules spéciales contre les maladies internes causées par les reptiles qui sont entrés dans le corps (5), et contre les maladies causées par les esprits (6); ils se protégeaient aussi contre les esprits rôdant autour d'eux avec hostilité (7). Ils se protégeaient par une formule particulière contre la maladie d'Asie (8) et ils la repoussaient par une autre formule si elle avait déjà pénétré dans le corps (9).

Le texte XXVII des livres de méd. (p. 111), témoigne qu'on se servait de moyens magiques, même quand il s'agissait de changer la position de l'utérus, qu'on appuyait de ces moyens magiques, les moyens naturels avec lesquels on peut remettre l'utérus dans sa position correcte, ou qu'on trouvait dans ces moyens magiques, des succédanés de l'intervention chirurgicale dans les cas difficiles. Nous apprenons d'un fragment d'un papyrus médical-magique du Ramesseum, qui appartient à M. Allan

(1) Grim. dém. de L. et L., XXIV et XXV (p. 146-147).
(2) Grim. dém. de L. et L., XXVII et XXVIII (p. 147-148).
(3) Livres de méd., XXVI (p. 110-111).
(4) Livres de méd., XVIII (p. 106-107).
(5) Livres de méd., V (p. 102) ; voir aussi IV 2 (p. 101-102).
(6) Livres de méd., XII (p. 105), XVII (p. 106), XIII (p. 105), XXVIII (p. 111) ; voir aussi IV2 (p. 101-102).
(7) Livres de méd., IX, X, XI (p. 103-104), XIII (p. 105), XIV, XV, XVI (p. 105-106).
(8) Livres de méd., XXI (p. 108).
(9) Livres de méd., XX (p. 107).

H. Gardiner, que les Egyptiens connaissaient aussi les moyens préventifs contre la conception de la femme (1).

La vieillesse enlève la capacité de tirer profit de tout ce que la vie donne à l'homme. Pour cette raison la jeunesse éternelle était toujours l'idéal pour l'homme. Chez les Egyptiens, une seule mention s'est conservée de cela. Au verso du livre de médecine Smith, datant de l'époque de la XII[e] dynastie, nous trouvons un texte magique ayant pour titre : *Le commencement du livre sur la transformation d'un vieillard en jeune homme de vingt ans.* Il s'est conservé de ce livre seulement 27 lignes du commencement, le texte n'a pas encore été publié (2).

La manière de concevoir la vie d'ici-bas et celle dans l'au-delà, forçait l'ancien Egyptien à laisser après soi une postérité qui héritât de sa fortune et procurât à son esprit les satisfactions nécessaires par de nombreuses offrandes. A cette fin, les Egyptiens se mariaient au plus tôt. Mais avant de se marier, ils essayaient d'apprendre par des moyens magiques si leur épouse future ne devait pas décevoir leur espoir, si elle leur donnerait des enfants (3). Les époux impatients s'informaient par des moyens magiques si leur épouse était enceinte, et de quel sexe devait être l'enfant auquel elle allait donner naissance (4). On se servait de formules particulières pour faciliter l'accouchement (5) et assurer son heureux résultat (6). Les formules magiques arrêtaient aussi l'hémorrhagie après l'accouchement (7) et faisaient fonctionner les glandes mammaires (8).

Lorsqu'un homme tombait en défaillance, on le ressuscitait par

(1) D'après la transcription hiéroglyphique d'une partie de cette instruction que N. Alan H. Gardiner a bien voulu m'envoyer, je ne peux pas conclure si c'est un moyen magique ou naturel.
(2) Voir le traité : *The Edwin Smith Papyrus.* Some preliminary observations by James Henry Breasted, dans le *Recueil d'études égyptologiques*, dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion, Paris, 1922, p. 428.
(3) Livres de méd., XXXVI-XXXVIII (p. 113).
(4) Livres de méd., XXXIX (p. 113), grim. dém. de L. et L., XXXI (p. 150).
(5) Pap. mag. de Leide, X (p. 61-62). Les inscriptions sur les cercueils du moyen empire, III (p. 13-14). Cette inscription est, d'après son contenu, la formule pour faciliter l'accouchement ; la façon dont elle pouvait aider l'esprit du défunt dans sa transformation en faucon, reste énigmatique.
(6) Form. pour la m. et l'enf., V (p. 29-30).
(7) Form. pour la m. et l'enf., XII (p. 33) ; d'après son titre, elle doit être dite quand l'accouchée saigne après l'accouchement ; d'après son contenu, elle doit procurer la protection à l'enfant.
(8) Form. pour la m. et l'enf., VII (p. 30) ; d'après son titre, elle était destinée à repousser la maladie ; d'après son contenu, elle doit faciliter à la femme l'allaitement.

une formule de laquelle Dieu se servait d'abord pour séparer l'esprit du défunt de son cadavre et pour le réveiller à la vie nouvelle (1).

Le mauvais œil causant l'ensorcellement qui épouvantait les habitants de l'Europe jusqu'à une époque peu reculée et qui effraie encore les montagnards, faisait peur aussi aux anciens Egyptiens que les médecins protégeaient contre lui par des moyens magiques (2).

On dit : « Le médecin traite, et Dieu guérit. » Le malade s'adresse à Dieu avec la prière d'être guéri, mais il ne se repose pas entièrement sur le secours de Dieu et fait venir le médecin pour qu'il le guérisse de sa maladie. Ainsi faisaient les anciens Egyptiens. Dans le papyrus médical d'Ebers 2/1-2/6 (3), on dit que l'efficacité du médicament doit être toujours appuyée d'une formule magique, et inversement, que la formule magique doit être accompagnée d'un médicament convenable. Le médecin de l'ancienne Egypte prenait soin de renforcer l'efficacité du médicament dès le moment de sa fabrication. Avec une formule magique sur ses lèvres, il prenait dans sa main le vase à mesurer les médicaments (4). Il se servait de formules particulières pour les substances principales de l'ancienne médecine égyptienne ; il usait d'une formule spéciale quand il préparait de l'orge (5) ; d'une autre, quand il préparait de la graisse (6) ou du miel (7). C'était aussi le but du médicament qui décidait du contenu de la formule, comme on le voit dans la formule destinée à la préparation de l'huile, avec laquelle il faut oindre la blessure faite par le scorpion (8). Avec une formule magique sur ses lèvres, le médecin mettait une compresse à son patient (9), et de même la lui ôtait (10) Il prononçait une formule lorsqu'il mettait un onguent sur l'œil (11) une autre lorsqu'il donnait au patient à boire un médicament (12), Le

(1) Livres de méd., IV 1 (p. 101).
(2) Livres de méd., XVI (p. 106).
(3) Livres de méd., III (p. 101).
(4) Livres de méd., VI (p. 102).
(5) Livres de méd., VII (p. 102).
(6) Livres de méd., VIII (p. 103).
(7) Livres de méd., IX (p. 103).
(8) Grim. dém. de L. et L., XXIII 3 (p. 145).
(9) Livres de méd., I (p. 100).
(10) Livres de méd., II 2 (p. 100), dont le titre est incorrect comme on le voit d'après son contenu.
(11) Livres de méd., XXV (p. 110).
(12) Livres de méd., III (p. 101).

médecin peu consciencieux ne connaît qu'une seule formule de laquelle il renforce l'efficacité de tout médicament (1).

Si les médecins savaient guérir des maladies, ils savaient aussi les produire. Ainsi par le protocole de l'acte judiciaire touchant les hommes qui ont conspiré contre la vie du roi Ramses III, nous apprenons qu'un des conspirateurs savait diriger des maladies sur des hommes qui n'étaient pas à leur aise, et qu'il savait paralyser leurs membres (2). Du grimoire démotique de Londres et de Leyde, nous apprenons comment faire pour aveugler (3) l'homme ou pour le réduire à la démence (4). Le rituel magique qui avait pour but de tuer l'homme, s'est conservé parmi les inscriptions sur le cercueil du moyen empire (5) et dans le vaste rituel, écrit pour l'esprit d'Esmin, sous le règne d'Alexandre II (6). Aussi, le grimoire démotique de Londres et de Leyde, nous présente un moyen magique, infaillible pour obtenir ce but (7).

Le désir des Egyptiennes, comme de toutes les femmes, était de plaire. Nous n'en voulons pour preuve, que les recettes nombreuses de cosmétiques, pour lesquels on faisait de la réclame comme aujourd'hui procède la concurrence commerciale. Tandis que les hommes se faisaient raser les cheveux, les femmes se faisaient une gloire d'avoir les cheveux longs et épais, et à cette fin elles se servaient de moyens magiques pour les faire repousser abondants (8) et pour les empêcher de blanchir (9). L'Egyptienne jalouse pouvait se débarrasser d'une rivale aux cheveux plus beaux, si elle réussissait à lui glisser le moyen magique qui dépouille l'homme de ses cheveux, jusqu'à la calvitie complète (10).

Il n'y a plus aujourd'hui de crocodiles en Egypte, mais dans l'antiquité le Nil était leur domaine privilégié, et les gens souvent étaient attaqués tant au fleuve, leur voie principale, qu'aux marais aux bords desquels ils chassaient les oiseaux. Un bétail nombreux entretenu en

(1) Livres de méd., IV 2 (p. 101-102).
(2) Pap. de Rollin (p. 117).
(3) Grim. dém. de L. et L., XX 1 (p. 143).
(4) Grim. dém. de L. et L., XX 1 (p. 143).
(5) IV, (p. 14-15) ; cette inscription n'est publiée jusqu'à présent qu'en partie.
(6) Livre d'Apop, VIII-X (p. 88-98) ; voir surtout l'instruction IX 2 (p. 93).
(7) XX 3 (p. 143).
(8) Livres de méd., XXXI (p. 112).
(9) Livres de méd., XXIX, XXX (p. 111).
(10) Livres de méd., XXXII (p. 112).

Egypte attirait les bêtes féroces, venues des montagnes au bord du désert ; ces bêtes faisaient irruption dans les enclos du bétail, et quand l'homme défendait contre eux sa propriété mouvante, il était lui-même attaqué par eux. Pour cette raison, il se prémunissait contre eux par divers moyens magiques, généralement par les formules (1).

Le pire ennemi de l'homme dès son apparition sur la terre, a toujours été l'homme. Au rituel qui avait pour but d'anéantir l'ennemi, est consacré le livre du dragon Apop (2). Outre ses grands ennemis, l'homme a ses petits ennemis qui ne sont pas, certes, aussi menaçants, mais qui sont en revanche très fâcheux par leur quantité et par leur présence incessante. L'homme s'efforçait de protéger ses provisions contre les souris (3) par des moyens magiques et sa demeure contre les mouches (et moucherons ?) (4) qui, dans le climat sec d'Egypte, se multipliaient dans de grandes proportions.

L'homme est membre de la société humaine, et s'il ne sait pas se tirer d'affaire d'une manière naturelle, il opère par des sorcelleries.

Pour l'homme, sa relation avec la femme est toujours la plus importante comme pour la femme sa relation avec homme. L'amour de l'un n'étant pas toujours partagé par l'autre, certains moyens magiques sont mis en œuvre pour inspirer de l'amour (5). Si l'homme voulait gagner les bonnes grâces d'une femme qui aimait un autre homme, il devait d'abord susciter par des sorcelleries, la discorde et la haine entre les amoureux (6) ; ensuite, après l'heureuse issue de ce procédé, il

(1) Presque tout le papyrus de Harris (I, II, IV, V, IX, XII et XIII, p. 35-42), est consacré aux formules contre les crocodiles, ainsi que les textes 12 et 13 de la table de Metternich (p. 70-71). Les formules universelles protégeant contre les crocodiles, les serpents, les scorpions et les bêtes féroces, se trouvent dans le papyrus de Harris, III (p. 36-38), et à la table de Metternich, les textes 12, 14, 16, 20 et 21 (p. 70-76). Parmi ces textes, les uns parlent seulement d'ennemis, mais leur contenu et particulièrement les appendices, montrent quels ennemis la formule devait repousser. Les formules XIV et XVI, du papyrus magique de Harris (p. 42-44), avaient pour but de protéger les champs, l'enclos et les troupeaux contre les bêtes féroces en l'absence des gardiens, notamment la nuit. La formule du papyrus médical d'Ebers, 38/2-6 (Livres de méd., XXXV, p. 112), doit protéger la pigeonne contre l'autour.

(2) VIII-X, (p. 88-98) ; voir surtout l'instruction à VIII 2 (p. 89-90), l'instruction à IX 2 (p. 93) et l'instruction à X 2 ((p. 97).

(3) Livres de méd., XXXIV (p. 112).

(4) Livres de méd., XXXIII (p. 112).

(5) Grim. dém. de L. st L., XIII-XV (p. 139-140), XX (p. 143) ; form. en anc. copte, III, V, VI (p. 155-158). Voir aussi la note 13 de la page 49 de ce tome.

(6) Grim. dém. de L. et L., XVIII 13 (p. 142).

pouvait espérer son propre succès. Pour réussir, il faisait venir à celle qu'il aimait, des rêves érotiques (1) où il lui apparaissait sous le jour le plus favorable ; lui-même, au milieu de rêves érotiques, attendait le moment de leur union finale (2). A l'aide de sorcelleries, l'amant tourmenté d'amour et l'époux jaloux, pouvaient apprendre les sentiments et les faux-fuyants de la bien-aimée ou de l'épouse absente (3).

Cependant, l'amour pour la femme n'est pas le seul désir de l'homme. Sans une fonction éminente dans la société, l'homme ne se tient pas pour satisfait. S'il n'a pas les qualités nécessaires pour obtenir une telle situation, il se pourvoit de la force, des louanges et de l'amour en exerçant la magie (4). Par des sorcelleries, il se concilie son chef (5), il parvient à la dignité de chef (6). Il peut ensorceler qui que ce soit (7) ; mais lui-même pouvant être ensorcelé, il doit connaître les moyens de se libérer de l'ensorcellement (8).

Il peut stupéfier l'homme incommode par la parole (9) ou le fasciner (10). On usait beaucoup de ce moyen contre les voleurs ; si l'on ne réussissait pas à fasciner le voleur, on pouvait, par des sortilèges, faire venir son esprit (11) et ainsi le découvrir. De la même manière, on pouvait faire venir l'esprit de l'homme vivant quel qu'il fût (12) et apprendre de lui-même ce qu'assurément il ne ferait pas connaître sans cela, ou le forcer à faire ce qu'assurément il ne ferait pas sans cela. La femme même n'était pas sûre de n'être pas de la sorte, forcée à faire des choses contraires à sa volonté (13).

Le magicien expérimenté dominait par les sorcelleries jusqu'aux éléments. Il savait se protéger contre les accidents sur l'eau (14) ; s'il

(1) Grim. dém. du Louvre, II (p. 152).
(2) Grim. dém. du Louvre, I (p. 151), et Ia (p. 153), la form. en anc. copte (p. 157-158).
(3) Grim. dém. du Louvre, III et IIIa (p. 152) ; form. en anc. copte, IV (p. 157) ; v. aussi VI (p. 158).
(4) Grim. dém. de L. et L., XX 4 (p. 143).
(5) Grim. dém. de L. et L., XIX (p. 143).
(6) Livre d'Apop, instruction à I-VII/3 (p. 88).
(7) Livres de méd., X (p. 103-104).
(8) Livres de méd., X (p. 103-104), grim. dém. de L. et L., XXVI (p. 147).
(9) Pap. de Lee (p. 116-117).
(10) Pap. de Lee (p. 116-117) et pap. de Rollin (p. 117), pap. mag. de Harris, XV (p. 43-44).
(11) Grim. dém. de L. et L., IX 11 (p. 136) et XXII (p. 144).
(12) Grim. dém. de L. et L., IX 7 (p. 136).
(13) Grim. dém. de L. et L., VII 4 (p. 129), formules en anc. copte, V-VI (p. 157-158).
(14) Pap. de Harris, VI (p. 39-40).

n'y avait pas assez d'eau dans le fleuve ou dans le canal, il savait comment faire pour produire la crue ; il savait aussi comment arrêter la crue, et même comment faire rentrer le fleuve dans son lit normal (1). Il savait aussi comment sauver un bateau en naufrage (2). Il calmait l'orage éclaté ou l'empêchait en repoussant les nuages dès qu'ils commençaient à paraître au ciel (3).

De la même façon, il pouvait opérer contre toute calamité, quelle qu'elle fût. Et de même qu'il savait se protéger contre un malheur, il savait aussi comment le faire advenir à autrui (4).

(1) Pap. de Harris, X, XI (p. 41).
(2) Grim. dém. de L. et L., XXII 2 (p. 144).
(3) Livre d'Apop, instruction à I-VII/2 (p. 88).
(4) Pap. de Rollin (p. 117).

B. LES SORCELLERIES POUR LES BESOINS DE LA VIE POSTHUME

Les anciens Egyptiens tenaient la vie terrestre pour une courte avant-scène de la vie posthume, qui durait à jamais. Pour cette raison, ils construisaient leurs demeures terrestres simplement en bois et briques crues, tandis qu'ils érigeaient leurs demeures posthumes, leurs tombeaux, en pierres de taille ou les taillaient dans les roches et dès leur vie terrestre, ils les pourvoyaient de tout ce qu'ils considéraient comme utile pour satisfaire l'esprit. Comme l'homme en ce monde s'efforçait de parvenir à l'aide des sorcelleries à la satisfaction de tous ses désirs hors de son atteinte, de même l'esprit ne pouvait résoudre favorablement pour lui-même les différentes difficultés que lui préparait la vie posthume, à moins de connaître parfaitement les sorcelleries. A cette fin, il fallait procurer au cadavre de tout ancien Egyptien tant soit peu aisé, pour ses funérailles, un rouleau de papyrus contenant, outre les textes religieux, une collection des formules magiques. Les rois de la VI[e] dynastie les faisaient graver sur les murs de leurs pyramides, les nobles du moyen empire les faisaient écrire sur les parois de leurs cercueils. Les fragments du rituel funéraire se trouvent donc parmi ces textes magiques, qu'ils y soient entrés par erreur, ou par suite d'un procès psychologique ou logique inconnu. Quelques-uns d'entre eux sont évidemment empruntés à des magiciens.

A la mort de l'Egyptien, son esprit restait joint au cadavre jusqu'à ce que le dieu l'en séparât, et l'éveillât ainsi à la vie nouvelle (1). Le jour, pendant que le soleil parcourt le ciel, l'esprit du défunt dort ; lorsque le soleil se couche, il entre dans l'empire des esprits et le parcourt de

(1) Le lecteur trouvera l'argumentation de cette idée et des idées plus anciennes égyptiennes sur les rapports de l'esprit, de l'âme et du corps, dans mon traité : *Das Verhältnis des Geistes, der Seele und des Leibes bei den Aegyptern des alten Reiches.* (Extrait d'un traité du *Vèstnik Ceské Akademie*), Prague, 1918.

l'Occident à l'Orient en l'éclairant comme il éclaire pendant le jour, la terre. Alors les esprits s'éveillent, et vivent de la même manière qu'ils avaient vécu sur la terre. Lorsque l'homme veut éveiller l'esprit endormi et lui donner des offrandes, il le fait avec les mêmes mots dont s'est servi le dieu jadis pour dématérialiser l'esprit (1).

Le plus grand soin de l'Egyptien se portait à ce que son esprit, après sa mort, eût assez de nourriture et de boisson, parce que, sans cela, il était forcé de manger ses propres excréments et de boire son urine (2). A cause de cela, les textes de l'ancienne Egypte, destinés aux esprits des défunts de tous les temps, contiennent de nombreuses formules magiques, à l'aide desquelles l'esprit pouvait se procurer de la nourriture (3).

Beaucoup de formules magiques doivent procurer à l'esprit la vertu naturelle et magique (4), la demeure et le bateau (5). Comme les nuits en Egypte sont froides, l'esprit se pourvoit aussi de chaleur (6), à l'aide de sorcelleries. Tous les soins de la vie posthume peuvent être négligés si l'esprit acquiert la faveur des dieux, et c'est pourquoi il lui faut connaître comment l'obtenir (7). Même si l'esprit du défunt se trouve au mieux, dans l'empire d'Ousirew, il soupire quelquefois après un changement, et alors il peut, à l'aide des formules magiques, partir de l'empire d'Ousirew et y rentrer à volonté (8). Il peut accéder au ciel (9) et s'assurer un voyage tranquille (10).

De même que les serpents menaçaient l'Egyptien quand il vivait sur la terre, ils menaçaient son esprit dans l'autre monde, et l'esprit se pro-

(1) J'ai choisi trois des nombreux textes dont on se servait pour éveiller l'esprit: Textes des pyramides, XI (p. 7), XIII (p. 8) et XV (p. 8) ; la formule à prononcer, quand on prend un médicament, tirée du livre médical de Berlin (Livres de médecine, IV (p. 101-102) était originairement la formule pour ressusciter et éveiller l'esprit.

(2) Voir par ex. : Textes des pyr., VII 3 (p. 5), Livre des morts, VI 2 (p. 21).

(3) Voir par ex. : Textes des pyr., VIII 4 (p. 5-6), IX (p. 6), Livre des morts, VI (p. 21). M. Flinders Petrie trouva en 1914 dans le tombeau de l'épouse du roi Senwosret II, une cruche d'albâtre avec l'inscription — non encore publiée — que cette cruche donne à son propriétaire tout ce qui croît sur la terre.

(4) Voir par ex. les textes des pyr., VIII 4 (p. 5-6), X (p. 6), XII-XIV (p. 7-8).

(5) Voir par ex. les textes des pyr., VIII 4 (p. 5 6).

(6) Livre des morts, XIV (p. 26).

(7) Voir par ex. les textes des pyr., VIII 4 (p 5), XVI 3-4 (p. 9)

(8) Voir par ex. le livre des morts, II (p. 16-17), VII (p. 21-22).

(9) Voir par ex. les textes des pyr., XVI 1-2 (p. 9).

(10) Textes des pyr., XII (p. 7).

tégeait contre eux de la même manière que pendant la vie (1). S'il savait les dominer, il pouvait les employer comme une arme contre ses ennemis (2). Le pire ennemi de l'esprit était un dragon monstrueux qui s'appelait Rerek ou Apop et avec lequel le dieu du soleil Re luttait chaque jour, car le dragon s'efforçait de l'empêcher de sortir de l'empire souterrain des esprits pour gagner le ciel. Mais même à cet ennemi l'esprit pouvait échapper, moyennant la connaissance d'une formule magique appropriée (3). C'était seulement à l'aide de sorcelleries qu'il pouvait éviter le morcellement au jour de jugement à Henennisout (4) et forcer sa conscience à se taire par devant le tribunal des dieux dans l'empire des esprits (5) et ainsi échapper à la peine méritée en raison de ses fautes commises dans la vie terrestre. A la même condition, il pouvait éviter le travail qui incombe à tout habitant de l'empire d'Occident (6).

Ainsi libéré de tout travail, de tout péril et de tout souci de nourriture, l'esprit s'ennuyait ; pour se divertir il se procurait, par des sortilèges, tous les membres de sa famille, ses amis et ses domestiques (7) pour lui tenir compagnie. Quand il en était las, il pouvait se changer en faucon (8), en basilic (9), en lotus (10) ou en une autre forme quelconque qui lui plût et sous laquelle il pouvait apparaître sur la terre ou sur l'eau, au ciel ou aux enfers.

Ces quelques exemples suffiront au lecteur pour lui montrer l'importance pour les esprits des sortilèges dans leur vie de l'au-delà.

(1) Par ex. : Textes des pyr., I, II, IV, VII (p. 3-5).
(2) Textes des pyr., III (p. 4).
(3) Livre des morts, IV (p. 17-19).
(4) Livre des morts, V (p. 19-20).
(5) Livre des morts, III (p. 17).
(6) Livre des morts, I (p. 16).
(7) Inscr. sur les cerc. du m. emp., I, II (p. 12-13).
(8) Inscr. sur les cerc. du m. emp., III (p. 13-14) ; Livre des morts, VIII (p. 22).
(9) Livre des morts, X (p. 23).
(10) Livre des morts, IX (p. 23).

C. LES SORTILÈGES POUR LA COMMUNICATION DE CE MONDE D'ICI-BAS AVEC LES DIEUX ET LES ESPRITS DES DÉFUNTS

Le caractère des esprits des Egyptiens décédés, dépend dans l'antiquité de la faveur des dieux, aux temps postérieux de la valeur morale de la vie terrestre. L'homme bon, devient après sa mort, esprit lumineux, vivant heureux dans la société des autres esprits lumineux et des dieux. Il pouvait acquérir le même pouvoir que les dieux et secourir ses parents, voire même tous les hommes de bien qui savaient comment gagner sa bienveillance (1). L'esprit d'un homme méchant ou celui qui est « mort », comme l'appellent les Egyptiens, était exclu du superbe empire d'Occident. Le désert où il se faisait voir aux voyageurs et les effrayait (2), était sa demeure (3) et de là, il se glissait dans les habitations des gens (4) et déchargeait sa colère sur les vivants en entrant dans leur corps et en causant l'épilepsie, les accès d'hystérie, la folie, etc. (5), ou en les touchant et en les faisant ainsi tomber malades (6). L'Egyptien gagnait par des offrandes et des enchantements, la faveur des esprits bons et des dieux, et de même il calmait la malveillance des démons.

Aux rapports des esprits des défunts avec les vivants sert la fausse porte réunissant ce monde avec l'autre. Cette porte était placée originairement au milieu du côté oriental du mastaba, puis au dedans du mastaba (pl. XVI, fig. 19), de sorte que ce monde se trouvait de son côté oriental, l'autre monde — l'empire occidental des esprits — de son côté occidental. La fausse porte était imperméable pour l'homme vivant,

(1) Inscr. dans les tomb. de l'anc. emp., II (p. 11).
(2) Pap. mag. de Leide, III (p. 57).
(3) Pap. mag. de Leide , XII (p 63), F. mag. pour la m. et l'enf., III (p. 28), VIII 1 (p.30-31) .
(4) F. mag. pour la m. et l'enf., IX 1 (p. 31), X 1 (p. 31), pap. mag. de Leide, XII (p. 63).
(5) F. mag. pour la m. et l'enf., II (p. 28), pap. mag. de Leide, XI (p. 62), livres de méd., XII 2 (p. 105), XXV 3 (p. 110).
(6) F. mag. pour la m. et l'enf., II (p. 28), pap. mag. de Leide, XII (p. 63), livres de méd., I 2 (p. 100), II 4 (p. 100).

mais pour l'esprit lumineux, la matière était perméable. Les dimensions de cette porte étaient originairement peut-être celles de la porte des demeures des hommes et quelquefois une statue du défunt y est placée (pl. XIII, fig. 16). Plus tard la porte était considérablement rétrécie ; ainsi par exemple, la fausse porte de Kanofer, du temps du roi Snofrew (pl. XIV, fig. 17) avait 190 cm. en hauteur, mais pas plus que 24 cm. en largeur. Dans le cours des temps, la porte se diminuait et la propre ouverture se change en une étroite fissure marquée ; ainsi par exemple, la fausse porte de Karta (pl. XVII, fig. 20), a une fissure de 90 cm. en hauteur et de 6 cm. en largeur, la porte de Sennew (pl. XV, fig. 18) de 42 cm. en hauteur et 2,7 cm. en largeur. Aux temps plus récents, la porte elle-même n'était pas du tout marquée ; le portail (1) d'Akerwer (pl. XVII, fig. 21), est divisé en cinq parties oblongues ; dans la partie supérieure, est figuré deux fois l'esprit lumineux d'Akerwer, assis à la table aux offrandes, devant laquelle sont debout les enfants sacrifiants ; dans les autres parties, sont figurées trois épouses d'Akerwer avec leurs enfants. Ces transformations de la fausse porte pour l'esprit du défunt sont sans importance, parce que la matière ne fait pas obstacle à son mouvement. Aussi sur les sarcophages anciens qui avaient la forme des maisons et sur les cercueils de bois, est figurée la porte (pl. XXXIX, fig. 52 et pl. XL, fig. 53), afin que l'esprit, pendant la dématérialisation, puisse abandonner le cercueil et plus tard, peut-être, venir voir sa momie ; mais même d'ici la porte disparaît (pl. XL, fig. 54), parce qu'elle était superflue pour la raison indiquée ci-dessus.

Les dieux et les esprits entrent en relation avec les gens en apparaissant dans leurs rêves. Ainsi, par exemple, le prince Thoutmes (2), fatigué par la chasse et endormi vers midi à l'ombre du grand sphinx, vit apparaître en rêve le dieu Haremakhet (en gr. Harmachis) et lui demanda d'enlever le sable jeté sur lui par les vents du désert et pesant sur ses membres. Il lui promit en revanche le gouvernement des deux Egyptes et de tout l'autre monde avec opulence et confort (3). Si le veuf

(1) Comparer la pl. XVII, fig. 21, avec la pl. XVI, fig. 19.
(2) Le futur roi Thoutmes IV qui régna de 1420 jusqu'en 1411 av. J.-C.
(3) Voir Ad. Erman : *Die Sphinxstele* (Sitzungsber. berl. Akad. d. Wissensch., Phil. hist. Classe, 1904, XI). L'inscription originaire, en date du 19e jour du 3e mois de l'époque d'inondation de la première année du roi Thoutmes IV, tomba en ruine et fut réparée, soit à l'époque de la XXe et XXIe dynastie, soit à l'époque de Saites (XXVIe dynastie).

se plaint à son épouse décédée de l'injure qu'elle lui fait (et qu'il ne précise pas) (1) il peut recevoir d'elle des visites nocturnes déplaisantes, car l'esprit est omniscient comme le dieu et je ne saurais m'empêcher de penser que la conscience du veuf n'était pas aussi nette qu'il le dit dans sa lettre.

La solitude les ténèbres et le silence éveillent la peur de l'homme et la peur cause les illusions et les hallucinations adéquates à leurs motifs psychiques. Seulement les charmes peuvent délivrer de la société des revenants (2).

Dans le récit de la guérison miraculeuse de la princesse de Bekhten Bentresh (3) le roi Ramses II vient présenter sa demande au dieu Khonsew (4) et celui-ci lui répond par un signe de tête. L'inscription date certes. de l'époque des Ptolémées postérieurs, mais les détails historiques y contenus, témoignent que la narration se base sur un événement réel qui se passa sous le règne du roi Ramses II (5). Sur les relations entre les rois et les dieux, il y a beaucoup de mentions dans les inscriptions historiques des anciens Egyptiens ; on les a décrites très amplement dans la légende d'engendrement, de la naissance, de la jeunesse et du couronnement de la reine Hatshepsowet.

Ce n'est que dans les grimoires datant des derniers temps de l'ancienne Egypte païenne qu'on trouve des instructions sur la façon d'évoquer non seulement les dieux et les esprits lumineux (6), mais aussi les morts,

(1) Lettre d'un veuf (p. 114-115).
(2) Voir le pap. mag. de Leide, III (p. 57) et l'Ostracon du Louvre 6941, dont M. Alan H. Gardiner m'a bienveillamment envoyé la transcription hiéroglyphique, et M. Boreux, conservateur du musée du Louvre la photographie. Voilà le titre de cette formule : *La formule [qu'on doit réciter] quand on met l'amulette sur celui qui a peur.....* » Mais ce ne sont que les commencements des lignes de cette formule qui sont conservés, de sorte qu'on ne peut gagner une idée satisfaisante du contenu de cette formule.
(3) Hist. de la guérison... (p. 118-121).
(4) C'est-à-dire à la statue cultuelle du dieu Khonsew.
(5) Le lecteur trouvera quelques autres renseignements sur les prophéties et décisions des dieux égyptiens dans le livre de M. Ad. Erman : *Die ägyptische Religion*, 2 ed. (1909), p. 187-188, et dans le traité de M. Alan H. Gardiner : *New literary works from ancient Egypt*, dans *The Journal of Egyptian Erchaeology*, I (1914), p. 100 et sq.
(6) Les évocations des dieux pour la protection des défunts et des vivants paraissent fréquemment dans les anciennes formules magiques ; voir par ex. : Textes des pyr., VIII (p. 5), livre des morts, XII (p. 24), pap. mag. de Harris, I (p. 35), II 2 (p. 36), III 2 (p. 38), VI 1 (p. 39-40), etc. ; mais le sorcellant n'attend pas que le dieu se rendra en effet ; il n'attend que l'accomplissement de son désir à cause duquel il appelle le dieu.

c'est-à-dire les démons (1). C'est le désir d'apprendre les choses cachées ou futures, de confier aux dieux et aux esprits des messages (2) et de leur donner des ordres (3), qui était, le plus souvent, le but pour lequel on les évoquait. Quand le dieu ou l'esprit a répondu aux questions ou quand il a fait ce qu'on lui demandait, le magicien le laisse s'en aller (4).

Avec les démons on ne plaisantait pas ; le mieux était de les repousser sur-le-champ, dès qu'ils s'approchaient de l'homme (5). Quand on n'y réussissait pas, ils entraient dans le corps, et alors il fallait les éloigner (6), ce qui causait parfois de grandes difficultés même aux sorciers les plus expérimentés (7).

(1) Grim. dém. de L. et L., I-XII (p. 122-139), grim. dém. du Louvre, II (p. 152), Form. mag. en anc. copte, I, II (p. 155).

(2) Grim. dém. du Louvre, IV (p. 153).

(3) Grim. dém. de L. et L., VII 3 (p. 129), Grim. dém. du Louvre, II (p. 152), form. mag. en anc. copte, V (p. 157).

(4) Grim. dém. de L. et L, IX, 13-15 (p. 136).

(5) Formules mag. pour la mère et l'enf., II (p. 28), IX, X (p. 31-32), pap. mag. de Leide, III (p. 57), livres de méd, XI 2 (p. 104), XIII (105) XVI (p. 106), livre d'Apop, VIII-X (p. 88-98) ; voir surtout l'instruction à VIII 2 (p. 91-92), l'instruction à IX 2 (p. 97), et l'instruction à X 2 (p. 98), de la table de Metternich, le texte 12 (p. 70).

(6) Livres de méd., XII (p. 105), XIV-XVII (p. 105-106), XXVIII (p. 111), form. mag. en anc. copte, VI (p. 158).

(7) Histoire de la guérison miraculeuse de la princesse Bentresh (p. 118 et sq.).

CHAPITRE II

LES MOYENS MAGIQUES

En parcourant le sommaire de ce livre, le lecteur trouvera que l'instrument principal des magiciens égyptiens était la formule magique. Avec l'aide des formules, l'esprit du défunt s'assurait de nombreux avantages dans la vie posthume, évoquait les dieux et les esprits, se protégeait contre les maladies et contre toutes les autres choses désagréables de la vie d'ici-bas, et obtenait l'aisance, la faveur, l'amour et la gloire.

On dit dans l'introduction du papyrus de médecine (1) d'Ebers : « Si la médecine vient, il faut qu' [aussi] la conjuration des choses [inconvenantes] vienne de mon cœur (2) et de mon corps. Puissantes sont les formules magiques [agissant en même temps que] les remèdes, et inversement, puissants sont les remèdes quand ils agissent en même temps que les formules magiques. » Outre les formules magiques, les anciens Egyptiens se servaient donc aussi de remèdes et de moyens magiques, non seulement pour guérir, mais aussi pour les diverses sortes de magie, ainsi par exemple, dans le papyrus magique démotique de Londres et de Leyde, pour évoquer les dieux (3), pour inspirer l'amour (4), pour aveugler l'homme (5), pour le tuer (6), pour extirper les effets des moyens

(1) Pap. d'Ebers, 2/1-2/6 = livres de méd., III (p. 101).

(2) C'est-à-dire « de mon âme » ; les anciens Egyptiens tenaient le cœur pour le siège non seulement du sentiment, mais aussi de la raison et de la volonté.

(3) VI 4 (p. 128), VII 2-4 (p. 129), IX 3-12 (p. 135-136).

(4) XIII 1 (p. 139), XV 3 (p. 141), XX 2 (p. 143).

(5) XX 1 (p. 143).

(6) XX 3 (p. 143).

magiques (1), pour s'informer de la fécondité ou de la grossesse de la femme (2), etc.

Toute une partie du Livre des Morts (3) est consacrée aux amulettes, c'est-à-dire aux moyens protecteurs qui mettent la vertu magique au service de leur propriétaire. On se servait aussi des amulettes comme de préventifs contre les maladies (4), et les malades les portaient, espérant que leur vertu magique leur rendrait la santé (5). De même on se protégeait contre les serpents (6) et les crocodiles (7) à l'aide d'amulettes, et les mères en faisaient usage pour la protection de leurs enfants contre tous les accidents (8). Les sorciers eux-mêmes, en évoquant des esprits et des dieux, se protégeaient au moyen d'amulettes contre leur vertu pernicieuse (9). Les Egyptiens se servaient encore d'amulettes pour gagner l'amour (10), la force et l'honneur (11).

Une classe particulière de moyens magiques représente le corps subsidiaire. L'idée de la possibilité de remplacer le corps réel par un corps artificiel était née dès l'époque préhistorique et était devenue la base du culte religieux des dieux et des défunts. C'est à cette idée que nous devons la riche ornementation des tombeaux en Egypte ancienne. Les sorciers se servaient du corps subsidiare pour anéantir ennemis et gens incommodes (12).

Pour obtenir l'effet voulu, le magicien ne devait se servir que d'un seul moyen ; ou bien il lui était loisible, pour augmenter l'efficacité, de combiner les vertus magiques de plusieurs artifices. En les appliquant, il pouvait, certes, procéder de n'importe quelle manière, mais s'il voulait

(1) XXVI 2 (p. 147 ; voir aussi livres de méd., X 2 (p. 104).
(2) XXXI (p. 150) ; voir aussi livres de méd., XXXVI-XXXIX (p. 113).
(3) Chap. CLV-CLXVIII ; voir Livre des morts, XI 5, 6 (p. 24) et XIV 4, 5 (p. 25) ; voir aussi livre des morts, II 2 et III 2 (p. 17).
(4) Voir par ex. : F. pour la m. et l'enf., II 2 (p. 28).
(5) Voir par ex., les F. pour la m. et l'enf., VII 2 (p. 30), le grim. dém. de L. et L., XXX (p. 149).
(6) Voir par ex., le pap. mag. de Turin, II (p. 48-49)
(7) Voir par ex., le pap. mag. de Harris, III 7 (p. 38) et V 3 (p. 39).
(8) F. p. la m. et l'enf., VIII 2 et IX 3 (p. 31).
(9) Grim. dém. de L. et L., IX 13 (p. 136).
(10) Grim. dém. de L. et L., XIII 2 (p. 139) et XX 4 (p. 143).
(11) Grim. dém. de L. et L., XX 4 (p. 143).
(12) Voir les inscr. sur les cerc. du m. emp., IV 3 (p. 15) ; le livre d'Apop, instruction à I-VII (p. 87-88), instruction à VIII (p. 91-92), instruction à IX (p. 97-98). et instruction à X (p. 98) , les pap. de Lee et de Rollin (p. 116-117).

rapidement parvenir à un résultat extraordinairement favorable, il devait procéder d'une certaine manière, éprouvée par une consécration traditionnelle et séculaire. C'est ainsi qu'ont pris naissance certaines cérémonies religieuses, quelques cérémonies funéraires et toutes les cérémonies magiques auxquelles on accorda une grande valeur, surtout aux âges ultérieurs.

1. LES FORMULES MAGIQUES (1)

La formule est le plus ancien artifice magique. Son origine date de la même époque que le langage. Pour l'homme primitif, le langage lui-même possédait une vertu magique, car il passait pour exercer une influence à distance. Lorsque l'homme — ne pouvant ou ne voulant pas parler — voulait forcer un de ses compagnons à faire une certaine chose, il devait s'approcher de lui et faire une multitude de mouvements différents avant de parvenir à susciter en lui l'idée de son désir, et souvent sa peine était vaine. Au contraire l'homme se servant du langage n'avait qu'à prononcer le nom et le commandement, et s'il possédait assez de force pour contraindre son sujet à faire ce qu'il désirait, ce dernier arrivait à l'appel et accomplissait l'acte prescrit. Il ne faut pas donc s'étonner que l'homme primitif ait estimé si haut le pouvoir du langage. Il commandait aux animaux domestiques et quand il s'apercevait que certains animaux obéissent à certains commandements, il imaginait dans le langage, une vertu magique capable de forcer n'importe quel animal à une activité quelconque et de commander même à la nature inanimée. Cette idée inspirait certaines tentatives et la réussite accidentelle faisait qu'on ajoutait foi à l'idée.

Injonctions et prohibitions

La plus ancienne formule magique, c'est purement et simplement l'injonction ou la prohibition. Beaucoup de ces formules se sont conservées dans les textes magiques des époques historiques, mais rarement sans dépendre d'autres textes. Elles se trouvent, pour la plupart, parmi les formules d'une autre origine, formant un ensemble avec ces dernières,

(1) C'est M. Alan H. Gardiner qui a posé les fondements de la classification des formules magiques égyptiennes d'après leur contenu dans son traité *Magic (Egyptian)* dans la *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, p. 264 et sq.

mais elles persistèrent comme leur noyau jusqu'aux temps les moins reculés.

Ainsi le magicien guérit le malade par le même procédé par lequel dieu ressuscite le mort : il lui ordonne de se lever (1) ; dans les textes de pyramides, l'esprit du défunt ordonne au serpent de rester couché (2) ou l'envoie contre l'ennemi (3). Dans le papyrus magique de Harris, le sorcier défend au crocodile de se mouvoir (4) et repousse le loup (5). Dans la table de Metternich, le magicien repousse les serpents (6), ordonne aux scorpions (7) et aux crocodiles (8) de rester tranquilles et de ne pas piquer. Dans le grimoire démotique de Londres et de Leyde, le sorcier ordonne au chien enragé d'anéantir l'effet du poison entré dans la plaie de celui que le chien a mordu (9), ainsi qu'un autre magicien ordonne le même au serpent (10).

Dans le § 237 des textes des pyramides (11), aucune mention expresse n'est faite de l'animal auquel le sorcier adresse ses ordres ; dans l'alinéa 14 de la table de Metternich (12), le magicien fait son injonction à l'ennemi, et dans l'alinéa 12 de ce même texte (13) « aux habitants des eaux (c'est-à-dire aux crocodiles), aux adversaires, aux hommes et femmes morts, aux ennemis et ennemies », et on ajoute « etc. », visant n'importe quel être vivant, naturel ou surnaturel.

Le prêtre écarte la faim de l'esprit du défunt (14) et l'esprit ordonne à sa conscience de ne pas déposer contre lui par devant le tribunal dans l'empire d'Ousirew (15). Le sorcier ordonne au poison de sortir du corps de l'homme empoisonné et de ne pas lui nuire (16) ; le médecin donne

(1) Textes des pyr., XI (p. 7), XIII 2, 3 (p. 8) ; f. mag. pour la m. et l'enf., IV 1 (p. 29) ; pap. mag. de Turin, VI *b* (p. 52).
(2) I 3 (p. 3), IV 3, V 2 (p. 4).
(3) III (p. 4).
(4) III 3, 5 (p. 38).
(5) XIV 4 (p. 43).
(6) 6 *c* (p. 67), 7 *b* (p. 67-68).
(7) 15 *b* (p. 73).
(8) 12 *c*, 13 *a* (p. 70).
(9) XXIV 1 (p. 146).
(10) Pap. mag. de Turin, VI *c* (p. 53).
(11) II (p. 4).
(12) 14 (p. 71).
(13) 12 *c* (p. 70).
(14) Textes des pyr., IX 1 (p. 6).
(15) Livre des morts, III (p. 17).
(16) Table de Metternich, 7 *a* 1 (p. 67), 8 *e* (p. 69), 15 *a* (p. 72-73), 17 (p. 74), 25 *b* (p. 78), 26 *c* (p. 81), 26 *f* (p. 81).

l'ordre à la matière purulente de sortir (1) et au médicament de guérir le patient (2). L'esprit du défunt commande à la terre d'engloutir le serpent (3), et le magicien, aux derniers temps de la culture païenne dans l'Egypte ancienne, donne des ordres à la lanterne (4) et à la mèche (5). Les magiciens évoquent la force protectrice d'une amulette (6) et la mère lui ordonne de sortir de l'objet pour protéger son enfant (7).

Le médecin ordonne à l'esprit qui a pénétré le corps de l'homme et y a causé une maladie, de le quitter ; la mère défend à l'esprit de s'approcher de l'enfant et de lui causer une maladie en le touchant (8).

Il est naturel que le roi, étant dieu, ordonne lui-même aux dieux de céder leur pouvoir à l'esprit de son père décédé (9), mais ce n'est qu'un témoignage de la grande décadence de la religion, si le magicien de l'époque romaine (10) ose donner des ordres aux dieux pour des motifs minutieux.

Invitations et menaces

L'expérience de la vie adoucit le caractère humain. L'homme se persuade qu'un ordre n'a pas souvent autant d'effet qu'une invitation douce ou qu'une prière, et le magicien remanie ses formules d'après cette expérience. D'une manière beaucoup plus douce que dans le texte mentionné ci-dessus, le roi demande aux dieux de servir l'esprit de son père défunt (11), d'accueillir son esprit parmi eux (12), et plus douce encore est

(1) Livres de méd., XXVI 3 (p. 111).
(2) Livres de méd., IV 2 (p. 101-102).
(3) Textes des pyr., I 2 (p. 3).
(4) Grim. dém. de L. et L., VII D3 (p. 131).
(5) Grim. dém. de L. et L., VII A 3 (p. 130).
(6) Pap. mag. de Harris, IX 2 (p. 41), XIV 6 (p. 43), XV 5 (p. 44) ; livres de méd., IX 3 (p. 103), XXV 4 (p. 110).
(7) F. mag. pour la m. et l'enf., VIII 3 (p. 31), X 3 (p. 32).
(8) Livres de méd., XII 2 (p. 105), XIII 1 (p. 105), XVII (p. 106), XXVI 1 (p. 110); f. pour la m. et l'enf., I 1 (p. 27), II 1 (p. 28), III (p. 28), IV 4, 6 (p. 29) ; pap. mag. de Turin, IV A, (p. 50).
(9) Voir par ex. les textes des pyr., XII 2 *a* (p. 7).
(10) Voir par ex. le grim. dém. de L. et L., VII 3 (p. 129), XIV 1 (p. 140).
(11) Textes des pyr., VIII 1, 2 (p. 5).
(12) Textes des pyr., XIV 1 (p. 8).

la demande qu'il leur adresse de le protéger (1). Il prie le nautonier divin de transporter l'esprit de son père au delà du fleuve céleste (2) et il supplie les dieux de lui fournir des aliments, de lui donner de la force de lui offrir un logis et un bateau (3). Le prêtre du moyen empire prie, les dieux de réunir l'esprit du défunt à sa famille et à ses amis (4) ; l'esprit du défunt prie les esprits lumineux de le délivrer du pouvoir du monstre Omom (5). Le prêtre prie le dieu Re de favoriser l'esprit du défunt (6), et la mère le prie de protéger son enfant (7). Le prêtre prie la déesse Meskhenet d'offrir son secours à la femme en couches ; il demande à « Celui qui est tranquille » de protéger l'enfant naissant contre la colère de Soutekh, et demande à Nout d'attirer la vertu protectrice des dieux célestes (8). Celui qui est sain prie les dieux de le protéger contre la maladie (9), et le malade les prie de le guérir (10). Il s'est conservé beaucoup de prières sollicitant des dieux protection contre les crocodiles, les serpents, les scorpions, les bêtes féroces (11). Le berger prie les dieux de préserver ses troupeaux ; le laboureur, de protéger ses champs contre les animaux et les voleurs (12). L'amoureux demande aux dieux de forcer la femme qu'il aime, mais qui ne l'aime pas, à l'aimer aussi (13). L'amoureux plus modeste souhaite seulement que les dieux lui amènent

(1) Textes des pyr., VII 4 (p. 5).
(2) Textes des pyr., XVI 1 (p. 9).
(3) Textes des pyr., VIII 4 (p. 5-6).
(4) Inscr. sur les cerc. du m. emp., I 1 (p. 12).
(5) Livre des morts, VII 1 (p. 21).
(6) Livre des morts, XI 1-4 (p. 23).
(7) F. pour la m. et l'enf., IX 1 et X 1 (p. 31).
(8) F. pour la m. et l'enf., V 1-3 (p. 29).
(9) Livres de méd., XI 1 (p. 104).
(10) Livres de méd., II 4 (p. 100), XVIII (p. 106-107), table de Metternich 3 (p. 66), 8 *a* (p. 68), 9 (p. 69-70), 20 *b* (p. 76).
(11) Pap. mag. de Harris, I-III (p. 35-38), XIII 1 (p. 42), table de Metternich 12 *a* (p. 70), 20 *a* (p. 75-76).
(12) Pap. mag. de Harris, XIV 2, 5 (p. 42-43).
(13) Grim. dém. de L. et L., XV 2 (p. 141). La plus ancienne formule pour gagner l'amour d'une femme datant du temps de l'ancien empire, se trouve sur un sarcophage du moyen empire, maintenant en possession du musée de Berlin. Ses inscriptions ont été publiées par H. von Schack-Schackenburg dans son livre : *Das Buch von den zwei Wegen des seligen Toten* (*Zweiwegebuch*), Leipzig (1903). Voilà l'épilogue de cette formule : « *Si l'homme connaît cette formule, quand il coïte au monde, au jour ou à la nuit, le cœur de la femme se lui soumet à chaque coït.* »
A dire sur quatre boulettes de cornaline et d'alun et les mettre à l'esprit lumineux (incorrectement au lieu de « *à la momie* ») *dans la main droite.*

en son rêve celle qu'il aime (1) et qu'ils fassent apparaître à elle lui-même dans toute sa beauté et toute sa force (2). Quelques-unes de ces formules ne diffèrent pas de véritables prières (3), ce qui ne nous étonne point; car la prière même devant forcer un dieu à faire ce qu'on veut est une formule magique. La prière à Khnoum, dans le papyrus magique de Harris (4) est une prière proprement dite ; seul son appendice en fait une formule magique. De même les prières à Amon-re et à Amon, dans le même papyrus (5).

L'homme qui avait appris à prier les dieux, priait même les animaux et les choses inanimées. Le malade prie le lynx, connu par les illustrations au chapitre XVIIe du Livre des Morts, de faire périr son ennemi (6) ; le médecin prie l'œil de Hor de rendre la santé au malade (7), et le sorcier prie l'huile de guérir un homme piqué par un scorpion (8).

L'expérience montre que l'ordre est plus efficace quand il est accompagné de la menace et que la prière est plus apte à être exaucée quand elle est accompagnée de promesses. Pour cette raison, les magiciens menacent dans leurs formules et promettent sans ce soucier de savoir s'ils disposent de la force nécessaire pour remplir leurs promesses et exécuter leurs menaces.

Ainsi dans les textes des pyramides, le roi prie les dieux de protéger l'esprit de son père et leur promet à son tour de les protéger (9). Le sorcier fait au serpent menace, qu'un esprit lui coupera la tête s'il ose sortir de terre (10), que même il l'écrasera de sa main ou lui cassera la tête (11). Un autre sorcier menace que le dieu Hor arrêtera le cours du soleil et le courant du Nil, qu'il mettra le feu à la ville Zedew et réduira la momie d'Ousirew en cendres, si l'action du poison dans le

(1) Grim. dém. du Louvre, I (p. 151).
(2) Grim. dém. du Louvre, II *b* (p. 152).
(3) Dans VII 1 de l'instruction du grim. dém. de L. et L., VII 1 (p. 129), on prescrit au magicien de dire la prière matinale à Re.
(4) Pap. mag. de Harris, VI 1 (p. 39-40).
(5) II 1-2 (p. 35-36), III 1-2 (p. 36-38).
(6) Livres de méd., XIII 2 (p. 105).
(7) Livres de méd., XXV (p. 110 .
(8) Grim. dém. de L. et L., XXIII 3 (p. 145).
(9) Textes des pyr., VII 4, 5 (p. 5).
(10) Textes des pyr., IV 2 (p. 4) ; de même la table de Metternich, 6 *a* (p. 67).
(11) Textes des pyr., V 1 (p. 4) ; de même la table de Metternich, 7 *b* (p. 67-68).

corps du piqué ne s'arrête pas (1). Le roi fait aux dieux cette menace, que l'esprit de son père les frappera d'horreur et qu'il détruira le ciel s'ils ne se soumettent pas volontairement à son pouvoir (2). Le prêtre fait aux dieux la menace, qu'ils n'obtiendront pas d'offrandes, s'ils ne satisfont au désir de l'esprit, et il leur promet toutes choses à profusion s'ils y satisfont (3). L'esprit s'efforce d'épouvanter le dragon Rerek en lui dépeignant le destin cruel qui l'attend (4). Nous lisons fréquemment dans les tombeaux de l'ancien empire les menaces de l'esprit du défunt qu'il plaidera devant le grand dieu contre celui qui volerait quelque chose dans le tombeau, endommagerait ses inscriptions ou seulement y entrerait, n'étant pas pur (5). De même le roi Seti Ier finit son décret dans le temple de Radasieh par les mots : « *Ousirew persécutera celui qui fera la sourde oreille à cet ordre, Eset persécutera son épouse, Hor persécutera ses enfants et tous les nobles du monde splendide plaideront contre lui* (6). »

L'esprit du défunt invite aussi les visiteurs du tombeau à prier les dieux pour lui et il leur promet que les visiteurs de leurs tombeaux prieront pour eux-mêmes, et qu'il sera lui-même leur protecteur en l'autre monde (7).

Le décret du roi d'Ethiopie Ispelta, le contemporain de la XXVIe dynastie, finit par les mots : « *Celui qui gardera ce décret dans le temple d'Amon, le taureau du pays éthiopien, se réjouira de la faveur d'Amon et son fils sera assis fermement sur son trône. Mais celui qui portera sa main sur ce décret, tombera sous le glaive d'Amon et sous le feu de Sekhmet et son fils ne sera pas assis sur le trône éthiopien* (8). »

Le magicien tente d'exorciser du corps du patient un esprit en le menaçant de le dépouiller des armes avec lesquelles il maltraite le malade ; il l'engage à quitter de bon gré le corps du malade, en lui dépeignant

(1) Pap. mag. de Turin, VII (p. 53).
(2) Textes des pyr., XII 2 (p. 7) ; voir aussi le pap. mag. de Leyde, IV (p. 58), X 2 (p. 62).
(3) Inscr. sur les cerc. du m. emp., I 2, 3 (p. 12-13) ; de même, le pap. mag. de Turin, IV B. C (p. 50-51).
(4) Livre des morts, IV 3 (p. 18).
(5) Inscr. dans les tomb. de l'anc. emp., I (p. 10).
(6) Voir : H. Sottas, *La préservation de la propriété funéraire*, p. 128.
(7) Inscr. dans les tomb. de l'anc. emp., II (p. 11).
(8) Voir : H. Sottas, *La préservation*.........., p. 133.

quels délices l'attendent ailleurs (1) ; il menace de jeter le monde entier dans les abîmes, si le crocodile ose seulement bouger (2), et lui-même il le menace de mort (3). Le berger, se moquant du loup, l'invite à venir chercher la mort dans son champ (4). Le magicien royal demande à Re de faire périr les ennemis du roi tant que le roi fait périr l'ennemi de Re, le dragon Apop (5). Le paysan s'efforce de repousser un autour en appelant Hor, dont l'autour a peur (6). Ailleurs, le sorcier menace que le Nil se dessèche, que le soleil s'éteigne, que le blé cesse de croître et que les dieux aient faim, si le serpent mord l'épouse de Hor ; ce ne manquerait pas d'arriver si le magicien était empêché de poursuivre son chemin, parce qu'il lui porte des amulettes (7). Le magicien de l'époque romaine menace de rejeter la momie d'Ousirew, si son chef lui en veut (8) ; il menace le chien de le traiter mal s'il ne conjure par des charmes le poison de la blessure d'un homme par lui mordu (9) ; il fait au dieu Anoup cette menace, qu'il va l'accuser du crime commis sur le dieu Ousirew, s'il ne donne pas satisfaction au désir d'un amoureux (10).

L'homme ajoute foi aux promesses et menaces de ceux qui sont puissants, mais il ne prête pas foi aux promesses et menaces de ceux qu'il croit n'avoir pas la force d'effectuer leurs promesses et menaces. Le dieu de l'homme est tel que l'homme lui-même. Aussi le magicien prudent ne promet rien et ne menace point, mais agit de la même manière que les esprits inférieurs, conscients de leur impuissance, il souhaite tout le bien possible à son bienfaiteur (11) et maudit son ennemi (12).

(1) F. pour la m. et l'enf., IV 3, 5 (p. 29).
(2) Pap. mag. de Harris, V 2 (p. 39).
(3) Pap. mag. de Harris, XII 2 (p. 41-42) ; de même la table de Metternich, 13 *b* 1-*b* 3 (p. 71).
(4) Pap. mag. de Harris, XIV 3 (p. 43).
(5) Livre d'Apop, I 2 (p. 83-84).
(6) Livres de méd., XXXV (p. 112).
(7) Pap. mag. de Turin, III 2 (p. 49) ; de même la table de Metternich, 26 *d* (p. 81).
(8) Grim. dém. de L. et L., XIX (p. 143).
(9) Grim. dém. de L. et L., XXIV 2 (p. 146).
(10) Grim. dém. du Louvre, II *b* (p. 152).
(11) Table de Metternich, 26 *e* (p. 81) ; livre d'Apop, IX 11 (p. 96-97).
(12) Textes des pyramides, III (p. 4) ; table de Metternich, 6 *b* (p. 67) ; livre d'Apop, IX 10 (p. 96) ; grim. dém. de L. et L., XVIII 2 (p. 142), XV 2 (p. 141).

Suggestions

La suggestion est aujourd'hui même pour nous une force psychique, imparfaitement élucidée, et on se repaît de fables dans les domaines de son ressort qui ne sont pas encore déterminées. Beaucoup plus mystérieuse encore était cette force psychique pour les anciens Egyptiens, qui ne se rendaient pas compte de ses effets même que nous nous expliquons psychologiquement sans difficulté. Elle était pour eux une vertu magique, et les magiciens égyptiens s'en servaient volontiers pour dépeindre comment on satisfait aux désirs ou commandements exprimés ; par exemple : ils décrivent la défaite de l'ennemi (1), comment les dieux appelés viennent au secours des hommes (2), ou ils affirment que l'esprit du défunt ne mange pas, affamé, ses excréments, et ne boit pas par soif son urine (3), parce qu'il est suffisamment approvisionné (4) ; ils affirment que le malade est sain (5) et que le poison, dans le corps de celui qui a été piqué, a perdu sa force (6), et ils dépeignent l'état de l'esprit comme excellent (7). L'esprit voulant se changer en faucon doré, en lotus ou en basilic, s'efforce de parvenir à ce changement en se suggérant à lui-même que ce changement a été déjà effectué (8).

Allusions mythologiques

Nous rencontrons souvent dans les formules magiques des allusions mythologiques ; nous savons déterminer l'origine et la signification

(1) Inscr. sur les cerc. du m. emp., IV 2 (p. 15) ; livre des morts, IV 5 (p. 18-19) ; pap. mag. de Harris, III 1 (p. 35-36) ; livre d'Apop, II 2 (p. 84), VIII 1-3 (p. 88-90), IX 3, 4, 7-9, 12 (p. 93-97).
(2) Table de Metternich, 16 *c* (p. 74) ; livres de méd., XI 2 (p. 104).
(3) Textes des pyr., VIII 3 (p. 5), livre des morts, VI 2 (p. 21).
(4) Textes des pyr., IX 2, 3 (p. 6) ; livre des morts, VI 3 (p. 21).
(5) Livres de méd., II 3, 6 (p. 100, 101).
(6) Pap. mag. de Turin, VI (p. 52) ; table de Metternich, 7 *a3* (p. 67), 8*c* (p. 69), 16*c* (p. 74), 26*g* (p. 81).
(7) Textes des pyr., XIII 4 (p. 8), XII 3 (p. 7), XIV 2 (p. 8) ; le livre des morts, VII 2 (p. 21-22).
(8) Livre des morts, VIII-X (p. 22-23).

de quelques-unes (1), mais nous ignorons l'origine et la signification de certaines autres (2) Certaines formules contienent des mythes entiers dont quelques-uns nous sont connus d'autre part, sur d'autres, nous manquons d'information, par exemple le mythe de Re et d'Eset (3) ; le mythe de Khmoun de l'origine du monde (4), la variante de la théogonie d'On (5) et d'autres. Quant à l'origine du livre d'Apop, il faut la chercher dans le mythe du combat avec Re de ses ennemis.

On trouve assez souvent dans les formules magiques des allusions, à des mythes ou des mythes entiers sur Eset et son fils Hor, et d'autres dieux du cycle mythologique d'Ousirew ; ainsi par exemple : la mention du mariage d'Ousirew avec Eset (6), les conditions de la découverte du cadavre d'Ousirew (7), la momification d'Ousirew par Anoupew (8), la résurrection d'Ousirew (9), la fuite d'Eset (10), sa grossesse et la naissance de Hor (11), des épisodes de l'enfance du jeune Hor (12), comment Hor et Eset s'éprirent d'amour l'un pour l'autre (13), les combats de Hor avec Soutekh (14) et d'autres.

Il y a lieu de remarquer que dans le mythe mentionné par le magicien, un des dieux se trouve dans la même situation que celui au profit duquel le sorcier exerce la magie. La mention du mythe doit donc éveiller en celui dont il s'agit l'espérance d'être délivré de sa situation comme le dieu en a été délivré jadis, d'autre part, elle doit rappeler au dieu

(1) L'allusion au lynx dans livres de méd., XIII 2 (p. 105), vient du livre des morts, chap. XVIII ; l'allusion au dieu Show et aux dieux de Khmoun dans le pap. mag. de Harris, I (p. 35) vient de la théogonie de Khmoun.

(2) Par ex., dans le pap. mag. de Harris, I (p. 35), l'allusion au mythe inconnu d'Anate, d'Astarte, de Hor et de Soutekh ; dans les livres de méd., VIII 2 (p. 103), le mythe inconnu d'Eset ; IX (p. 103) des combats des dieux ; dans les F. pour la m. et l'enf., XII 1 (p. 33) le mythe de 77 ânes sur le lac de pierre à feu.

(3) Pap. mag. de Turin, I (p. 45-48).

(4) Pap. mag. de Harris, IV (p. 38-39).

(5) Livre d'Apop, IX 1 (p. 92-93).

(6) Grim. dém. de L. et L., XIII 3 (p. 140).

(7) Grim. dém. de L. et L., VII D1 (p. 131).

(8) Grim. dém. de L. et L., VII A1 (p. 129-130).

(9) Livres de méd., XI (p. 104).

(10) Table de Metternich, 15 (p. 71-73).

(11) Inscr. sur les cerc. du m. emp., III (p. 13-14).

(12) Table de Metternich, 19 (p. 75), 26 (p. 78-82).

(13) Pap. mag. de Harris, IX (p. 40-41), grim. dém. de L. et L., XIII 3 (p. 140).

(14) Pap. mag. de Leyde, V (p. 58) ; livres de méd., VIII 4 (p. 103), XIII 1 (p. 105).

sa souffrance de ce temps-là, et ainsi exciter dans son cœur la sympathie pour celui qui a été atteint d'un malheur et l'engager à le délivrer de sa misère.

Mythes artificiels

Si d'aventure le sorcier ne trouvait pas dans la mythologie quelque analogie pour la situation de laquelle il devait délivrer son homme, il s'aidait en créant lui-même un mythe où quelque dieu se trouvât dans une situation analogue. C'est ainsi qu'ont pris naissance les mythes artificiels de l'existence desquels on ne peut pas douter, car la prescription de faire une semblable formule (1) s'est conservée jusqu'à nos jours. Telle est vraisemblablement l'origine des mythes : comment Hor fut piqué de serpent (2), comment il s'est brûlé sur du bois en feu (3), comment il fut atteint de fièvre (4), piqué par un scorpion (5), de sa constipation (6) et sa blessure à la tête (7). Aussi l'histoire de Geb et Nout dont on fait mention dans le papyrus magique démotique de Londres et de Leyde, 13/1 et sq. (8), le conte du papyrus d'Ebers 58/6-15 (9), le conte démotique d'Eset, de Nebthet, d'Ousirew et de Thowt du grimoire grec de Paris (10) et plusieurs autres.

Le noyau des mythes, dans les formules magiques, est ordinairement la formule par laquelle le dieu X délivre le dieu Y d'une situation mauvaise où ce dernier est tombé. Ainsi, dans la formule I des papyrus magiques de Turin, le dieu Re fut piqué par le serpent et la déesse Eset le guérit par la formule (al. 2 à la page 48) : « Ecoule-toi, poison », etc. L'application de cette formule au cas de l'homme piqué par le serpent se fait à la condition que le sorcier ajoute aux mots d'Eset : « Que Re

(1) Livres de méd., III 2 (p. 101).

(2) Textes des pyr., VII 1 (p. 5).

(3) Livres de méd., XXII (p. 108-109).

(4) Grim. dém. de L. et L., XXIX (p. 149).

(5) Grim. dém. de L. et L., XXIII (p. 144-145).

(6) Livres de méd., VII (p. 102).

(7) Grim. dém. de L. et L., XXX (p. 149).

(8) XVIII 1 (p. 142).

(9) Livres de méd., XXIV (p. 109-110).

(10) Form. en anc. copte, III 1 (p. 155-156).

vive, que le poison périsse ! », ces mots : « Que N., fils de N., vive, que le poison périsse ! » Ainsi ailleurs (1), même dans le schéma pour faire de semblables formules (2).

Identifications avec des dieux.

Dans certaines formules magiques, mentionnant des mythes, il manque l'appendice où l'acte magique du dieu est appliqué à la situation présente (3). On pourrait trouver à cela plusieurs causes psychologiques. Je tiens pour vraisemblable que le magicien a laissé tout exprès cet appendice à part, en supposant qu'il obtiendrait de cette manière plus aisément l'effet voulu, car il y a lieu de supposer qu'il ne s'agit peut-être pas d'un événement pareil à l'événement mythique, mais de cet événement mythique lui-même ; que la menace vise non pas seulement l'homme N., fils de N., comme jadis le dieu, mais le dieu lui-même ; et pour gagner la confiance des dieux, le sorcier cherche à les persuader que c'est le dieu même qui appelle au secours, parce qu'il ajoute à la fin de la formule : « Ce n'est pas moi qui le dis, c'est Eset qui le dit » (4). Cet artifice aurait pu réussir, mais il aurait pu tourner mal. Lorsque le magicien voulait avoir l'assurance de réussir, il supprimait la description mythique comme superflue et se déclarait lui-même dieu exerçant la magie ou assimilant son client à un dieu auquel on aurait fait injure ou auquel on allait faire tort ; certainement personne n'oserait s'opposer à la volonté du dieu, et, encore moins, lui faire tort.

Le sorcier, pour chasser la maladie du corps de l'enfant déclare

(1) Par ex. : F. pour la m. et l'enf., I (p. 27), livre d. morts, XIV 3 (p. 25), pap. mag. de Leyde, X 3 (p. 62), table de Metternich, 15 *c*, *e* (p. 73), 19 (p. 75), 26 *a*, *d*, *e*, *f*, *g* (p. 80-81); livre d'Apop, III 1 (p. 84), III 4 (p. 85), IX 12 (p. 97) ; livres de méd., XIII 1 (p. 105), XXX 1 (p. 111) ; grim. dém. de L. et L., XXV 2 (p. 146).

(2) Livres de méd., III 2 (p. 101).

(3) Voir par ex. : Inscr. sur les cerc. du m. emp., III (p. 13-14) ; livres de méd., XI *a*, 1 (p. 104), XXII (p. 108-109) ; pap. mag. de Harris, IX 1 (p. 40-41) ; table de Metternich, 17 (p. 74).

(4) Pap. mag. de Leide, X 3 (p. 62).

qu'il est Hor, et que sa mère est Eset (1), et le magicien, en facilitant l'accouchement, déclare la femme grosse pour la déesse Eset enfantant le dieu Hor (2) ; il suppose obtenir ainsi un meilleur succès que le magicien qui dépeint la grossesse et l'accouchement d'Eset (3), pour aider la mère à accoucher heureusement.

Peut-être, à l'origine, les magiciens ne se flattaient-ils de tromper ainsi que les animaux et les choses inanimées ; ainsi le malade se déclare Hor pour chasser la maladie de son corps (4) ; le médecin dit que le sein malade de la femme est celui d'Eset (5) ; le sorcier qui va repousser les crocodiles se donne lui-même, ou donne son client pour Amon (6), pour Min de Gebti (7), pour Show (8), pour Anoupew (9), pour Ousirew (10), pour Khnoum (11), pour Enhouret, pour Mont, pour Soutekh, pour le dieu de l'Orient et pour Shedew (12). Dans une formule pareille, le magicien déclare qu'il est Thowt, et son client Re, Nefertoum et Thowt (13). Allant guérir celui qui a été piqué par un serpent, le sorcier se proclame Hor (14), et une autre fois, déclare que la femme piquée est Bastet (15). Le magicien de l'époque gréco-romaine, pour expulser l'os de la gorge d'un imprudent, se dit fils du dieu vivant (16).

Un magicien plus modeste se dit seulement messager divin de Re (17), de Thowt (18), de Geb (19), ou des grands dieux (20) ; il donne sa

(1) F. pour la m. et l'enf., IV (p. 29).
(2) Pap. mag. de Leyde, X (p. 61-62).
(3) Inscr. sur les cerc. du m. emp., III (p. 13-14).
(4) Livres de méd., XVII (p. 106).
(5) Livres de méd., XXVIII (p. 111).
(6) Pap. mag. de Harris, III 5-6 (p. 38).
(7) Pap. mag. de Harris, IV 2 (p. 39).
(8) Pap. mag. de Harris, V (p. 39).
(9) Pap. mag. de Harris, VII, VIII (p. 40).
(10) Table de Metternich, 12 *b* *c* (p. 70).
(11) Table de Metternich, 14 (p. 71).
(12) Pap. mag. de Harris, XII 1 (p. 41).
(13) Table de Metternich, 21 (p. 76).
(14) Table de Metternich, 7 (p. 67-68).
(15) Table de Metternich, 25 (p. 77-78).
(16) Grim. dém. de L. et L., XXVIII 2 (p. 148).
(17) Livre d'Apop, IX 2 (p. 93).
(18) Pap. mag. de Turin, III (p. 49).
(19) Textes des pyr., XVI 2 (p. 9) ; le surnom « Ousirew » ne se trouve dans ce texte que plus tard ; à l'origine, il n'y était pas ; voir mon traité : *Das Verhältnis des Geistes, der Seele und des Leibes bei den Aegyptern des alten Reiches*, p. 3-4.
(20) Pap. mag. de Leyde, IX (p. 61).

volonté pour la volonté du dieu (1) ou, du moins, se vante de jouir de la faveur de Re (2).

Certains magiciens osaient duper ainsi les dieux ; eux-mêmes par exemple, ils présentent à Re, à Show, à Eset une femme piquée par un serpent comme étant Bastet (3). Le sorcier se dit Hor, voulant ainsi forcer Khnoum à lui rendre le fleuve propice (4) ; une autre fois, pour le même but, il se donne pour l'inondation (5), et celui qui nage, il le déclare Ousirew pour lui gagner la protection des dieux de Saïs (6). L'esprit du défunt se dit Re aux dieux de Hennenisout pour qu'ils ne le taillent pas en pièces (7), et aux nautoniers de la barque de Re, afin qu'ils lui apportent de la nourriture (8). Au gardien de la cinquième porte de l'empire des esprits, il se vante qu'il est celui qui a chassé le dragon Apop, qui a assemblé les os d'Ousirew, et lui rendit la vie, bavant sur eux (9). Le sorcier de l'époque gréco-romaine se dit Hor pour faire venir les dieux (10) et pour les acharner contre la femme qui ne veut pas satisfaire à ses propositions d'amour (11), etc.

Le magicien voulant protéger son client contre toutes les maladies, présente tous ses membres comme étant des membres de quelque dieu (12). La formule la plus connue en ce genre se trouve au chapitre XLIII du livre des morts.

(1) Textes des pyr., VII 3 (p. 5) ; inscr. sur les cerc. du m. emp., II (p. 13) ; f. pour la m. et l'enf., IX 2 et X 2 (p. 31-32) ; table de Metternich, 13 *c* (p. 71) ; livre d'Apop, IX 2 (p. 93) ; grim. dém. de L. et L., XXX 1 (p. 149).

(2) Livre des morts, II 1 (p. 16) ; pap. mag. de Turin, IV B, C (p. 50-51).

(3) Table de Metternich, 8 (p. 68-69), 9 (p. 69-70).

(4) Pap. mag. de Harris, X (p. 41).

(5) Pap. mag. de Harris, VI (p. 39-40).

(6) Pap. mag. de Harris, XIII 1 (p. 42).

(7) Livre des morts, V 2, 4 (p. 19, 20).

(8) Livre des morts, VI 1 (p. 21).

(9) Livre des morts, XII (p. 24).

(10) Grim. dém. de L. et L., V 1*b* (p. 126).

(11) Grim. dém. de L. et L., XV 2*b* (p. 141).

(12) Textes des pyr., X 2 (p. 6) ; f. mag. pour la m. et l'enf., XI 2 (p. 32-33) ; livre des morts, V 3 (p. 19-20) ; table de Metternich, 8*b* (p. 68-69) ; un peu différente est la formule 22 de la table de Metternich (p. 76-77). Le texte du papyrus magique de Leide, VII 1 (p. 60), n'est pas une identification des membres ; les Dieux reconnaissent les membres du blessé et enfin ils trouvent que le blessé est Atoum même, comme on peut voir dans l'alinéa 2 de ce texte.

Déclaration des moyens magiques comme choses de provenance divine

Le sorcier déclare même ses remèdes et ses moyens magiques choses de provenance divine : l'œuf d'argile avec l'aide duquel il repousse les crocodiles, le magicien déclare que c'est l'œuf duquel prit naissance le monde (1) ; le médecin dit que son vase à mesurer est celui avec lequel on a jadis mesuré l'œil de Hor (2), tous ses remèdes il déclare qu'ils sont l'œil de Hor (3) par lequel Hor ressuscita jadis l'esprit de son père Ousirew ; les amulettes faites par lui, il dit que ce sont celles qui ont jadis protégé Hor (4).

Artifices

Le magicien attribue à toutes les forces ennemies avec lesquelles il combat, les qualités psychiques de l'homme. S'il ne peut pas les vaincre de force, il tâche d'atteindre son but par un artifice. Les moyens dont il se sert parfois témoignent d'une fine observation psychologique. Le sorcier s'essaie à enlever la maladie du corps du malade en lui rappelant les belles femmes qui se couvrent de parfums et d'encens pour éveiller les soupirs de leur mari (5). Déjà dans une formule magique de l'époque préhistorique, celui qui a été attaqué par un serpent offre à celui-ci à sa propre place le petit de l'hippopotame qui est impuissant parce qu'il a quitté les marais (6). De même agit le magicien qui fait ordonner par Re au serpent de quitter celui qu'il a piqué par erreur au lieu d'un autre (7). Un autre sorcier propose une énigme au crocodile dont il veut se débarrasser ; il suppose que le crocodile va se mettre à réfléchir et qu'il oubliera celui qu'il allait attaquer (8).

(1) Pap. mag. de Harris, IV (p. 38-39).

(2) Livres de méd., VI (p. 102).

(3) Livres de méd., VII (p. 102), VIII (p. 103), XXV (p. 110).

(4) Pap. mag. de Turin, II 3, III 3 (p. 49).

(5) F. mag. pour la m. et l'enf., IV 5 (p. 29).

(6) Textes des pyr., I (p. 3).

(7) Table de Metternich, 17 c (p. 74).

(8) Pap. mag. de Harris, XIII 2 (p. 42).

Enumérations

Dans quelques textes, se trouvent de longues énumérations, par exemple : des ennemis vaincus (1), des protections par lesquelles le client du magicien est sauvegardé (2), des membres que le sorcier donne pour ceux des dieux (n. 2 p. 58), de tous les bêtes et toutes les forces hostilesques l'amulette chasse (3), ou de tout ce que le dieu protège (4), ou toutes les sortes de mort contre lesquelles la formule protège (5) tous les effets salutaires des charmes du dieu Hor (6). Une autre formule renferme une longue conversation du piqué avec le dieu Hor ; la longueur de la conversation est causée par ce que le piqué indique les noms faux, que le dieu Hor refuse et demande au piqué l'indication de son vrai nom (7). Dans une autre formule, le sorcier demande quelquefois à son protégé qu'il lui révèle de soi-même ce qui lui est nécessaire de savoir pour que sa sorcellerie ait du succès, comme les différents dieux l'ont fait (8). Le magicien n'endort-il pas son adversaire par le récit monotone de ces fades énumérations ?

Il est sûr que l'activité des magiciens réussissait souvent. C'était la capacité suggestive du sorcier qui amenait le succès, et aussi l'autosuggestion de celui au profit ou au détriment duquel le sorcier exerçait la magie ; puis les circonstances favorables (9) et le hasard (10).

(1) Livre d'Apop, VIII 5 (p. 90-91).
(2) F. pour la m. et l'enf., XI 1 (p. 32), table de Metternich, 26 *a* (p. 80-81).
(3) Pap. mag .de Harris, XV 1 (p. 43-44).
(4) F. pour la m. et l'enf., XI 3 (p. 33).
(5) Pap. mag. de Turin, IV (p. 49-50).
(6) Ostr. de Strasb. (p. 34).
(7) Pap. mag. de Turin, V (p. 51-52).
(8) Pap. mag. de Leyde, I (p. 55-56).
(9) Par ex. : le cours de la maladie était favorable ; la femme dont le sorcier devait gagner amour pour son client, s'éprit d'amour pour celui-ci, etc.
(10) Par ex. : l'ennemi contre lequel le sorcier exerçait la magie fut atteint de malheur ; le vent défavorable a cessé de souffler ; l'homme exposé à une infection n'a pas été atteint de celle-ci, etc.

Formules incompréhensibles

Plus souvent encore, le magicien échouait dans ses charmes, et le peuple en imputait la faute à l'incapacité du magicien. Les gens étaient au courant des insuccès du magicien qui vivait parmi eux, et ils ignoraient les insuccès des magiciens plus éloignés qui par conséquent jouissaient d'une estime plus grande chez eux que les magiciens de la même contrée. Ainsi les magiciens étrangers étaient toujours en plus grande estime et le peuple leur prêtait des talents particuliers dont manquaient les magiciens de leur voisinage. Si le peuple prêtait une grande vertu aux formules domestiques qu'il comprenait, il supposait une vertu encore plus grande aux formules étrangères qu'il ne comprenait pas.

C'est pourquoi nous rencontrons dans la littérature magique de chaque nation des formules incompréhensibles dont quelques-unes sont véritablement composées en une langue étrangère (1), tandis que les autres ne font qu'imiter une langue étrangère (2). Il ne serait pas juste d'affirmer que toutes ces formules incompréhensibles étaient données par des magiciens avec le désir exprès de tromper, pour des formules composées en une langue étrangère ; quelques-unes ne sont certainement que de véritables formules étrangères, mais tronquées, les autres ont pris naissance dans l'extase, de sorte que le magicien les tenait pour la manifestation du dieu ou de l'esprit dont il avait été favorisé.

(1) La formule grecque du grim. dém. de L. et L., X 2 (p. 137) ; la formule grecque avec la traduction démotique dans le même grim. dém., XIX (p. 143) ; au contraire, voir les formules démotiques (ou celles des anciens coptes) du grimoire grec de Paris, I-VI (p. 155-158) et peut-être aussi la formule éthiopienne du grimoire dém. de L. et L., XXX 1 (p. 149) dont le commencement, « gen-tini-tentina » montre une ressemblance frappante avec la 2e pers. du plur. de la forme éteinte du dialecte galla de la langue somalie. * him-tani-gir-tanu > himtenirtan(i). (Voir Lexa : *Comment se relèvent les rapports entre les langues hamitiques, sémitiques et la langue égyptienne*, p. 20). Si cette ressemblance n'était pas seulement accidentelle et si cette formule magique somalie pouvait s'être égarée par l'Ethiopie jusqu'à l'Egypte, on pourrait en déduire de très importantes conséquences pour la philologie et l'histoire de la civilisation.
(2) Textes des pyr., VI (p. 4) ; formule bédouine des livres de méd., XIX (p. 107) ; formule crétoise des livres de méd., XX (p. 107) ; pap. mag. de Harris, X 1 (p. 41). Ces formules étaient en faveur particulièrement à l'époque gréco-romaine ; il y en a beaucoup dans le grimoire démotique de Londres et de Leyde.

Formules composées

Les anciens magiciens égyptiens ne se servaient que rarement des formules simples ; chaque formule avait une certaine efficacité ; quand le magicien fait usage de plusieurs formules, il faut donc additionner leurs efficacités et l'espoir de réussir s'en accroîtra (1). Pour cette raison, les formules conservées dans les anciens grimoires égyptiens sont composées des éléments que nous avons traités jusqu'à présent.

La formule I des Textes des pyramides (p. 3) se compose de ces éléments :

1° Celui qui exerce la magie offre au serpent un petit hippopotame à sa propre place, en feignant que cette offre est faite par un autre serpent, ce qu'il fait accroire en imitant le sifflement du serpent.

2° Il demande à la terre d'engloutir le serpent.

3° Il ordonne au serpent de se raidir.

Formule XII des Textes des pyramides (p. 7) :

1° La demande que l'horizon soit favorable à Hor et qu'il jette de la défaveur sur les dieux qui ne veulent pas laisser entrer l'esprit dans leurs résidences.

2 *a*) L'ordre au dieu de se démettre de sa dignité au profit de l'esprit.

2 *b*) La menace que l'esprit fera périr l'univers, si le dieu n'obéit pas.

3° La description qui suggère comment le dieu effectue l'ordre et comment il se soumet à l'esprit.

La formule IV des formules pour la mère et l'enfant (p. 29) :

1° La mère déclare que son enfant est Hor, pour faire peur à la maladie.

2° Elle fait savoir qu'elle repousse la maladie pour attirer son attention sur ses vœux.

3° Elle la menace.

(1) Au même but, tend la répétition de la formule ; par ex. : formule XII des f. pour la m. et l'enf. (p. 33) et formules V, VI, VII, VIII, X du pap. mag. de Harris (p. 39-41) etc., à dire par quatre fois ; formules XVII des livres de méd. (p. 106), formule I (p. 55-56) du pap. mag. de Leyde, formules II A (p. 123), IV (p. 124-125), VI (p. 127-128), VIII 1 (p. 134), etc. du grimoire démotique de Londres et de Leide, à dire par sept fois. Formules I (p. 122-123), X (p. 137) et XI 1 (p. 138) du grim. dém. de L. et L., à dire trois fois ; formules V (p. 126-127) et XII B (p. 139), neuf fois ; d'autres, trois ou sept fois, II B (p. 123), sept ou neuf fois, XII A (p. 139).

4° Elle demande au mal de quitter l'enfant.

5° Elle l'incite à rentrer dans son foyer, en dépeignant comment ses épouses se parent pour l'accueillir.

6° Elle demande au mal de quitter l'enfant.

La formule VI du papyrus magique de Leide (p. 58-60) :

1° Le sorcier ordonne à l'ennemi qui envoie la maladie qu'il s'éloigne.

2° Il ordonne à la maladie et aux humeurs morbides qu'elles abandonnent la tête malade.

3° Il assure le malade que Re guérira sa tête et arrêtera l'action du poison.

4° Il ordonne aux veines du malade :

A. Qu'elles ne laissent pas entrer en elles les humeurs morbides.

B. Qu'elles jettent dehors les humeurs morbides qui sont entrées en elles.

5° Il demande à dieu de vaincre l'ennemi suscitant la maladie.

La formule XIV du papyrus magique de Harris (p. 42-43) :

1° Le commencement de ce texte n'a pas de sens. Il semble qu'il soit corrompu. Dans la partie suivante du texte (1 *b*) Hor demande (au bétail ?) de lui faire venir (par son mugissement ?) Eset et Nebthet.

2° Hor demande à Eset et à Nebthet de protéger les champs et le bétail contre les bêtes féroces.

3° Il invite le loup à venir au champ chercher sa mort.

4° Il repousse le loup.

5° Il invite Hourna (un chien divin ?) à garder le champ.

6° Il demande protection.

La formule 13 de la table de Metternich (p. 70-71) :

a) Ordre aux habitants des eaux de ne pas oser attaquer le nageur, car c'est Ousirew.

b^1-b^3) Avertissement aux habitants des eaux.

c) Invocation simulée aux dieux, pour que Re, l'œil de Hor, Sekhmet et Thowt protègent le nageur.

d) Description suggestive de la façon dont les dieux nous viennent en aide.

La formule IX du livre d'Apop (p. 92-97) :

1° Le magicien répète le discours de Re où celui-ci se déclare créateur du monde.

2° Où il donne le magicien pour son envoyé.

3° Où il décrit sa lutte avec Apop, sa défaite et sa perte.

4° Le magicien annonce la victoire de Re et la défaite d'Apop.

5° L'appel aux dieux et aux gens ; il les y engage à aller lutter contre Apop.

6° L'ordre donné à Apop.

7° L'affirmation suggestive que le magicien vainc Apop.

8° Le magicien annonce à Re qu'il a vaincu Apop.

9° La nouvelle qu'Apop est vaincu.

10° Malédiction aux ennemis du roi.

11° Souhait de toutes sortes de bonnes choses à Re et au roi.

12° Annonce à Apop qu'il est vaincu et que Re et le roi ont remporté une victoire.

Etc.

Comme on le voit par ces quelques exemples, l'analyse des anciennes formules magiques égyptiennes ne fait aucune difficulté. Tout lecteur peut facilement analyser une de ces formules, quelle qu'elle soit.

Erreurs

Le contenu de quelques formules magiques ne s'accorde pas avec leurs titres. Du point de vue psychologique, il est compréhensible que le médecin tire l'homme de la faiblesse par une formule qui, d'après son contenu, était, primitivement destinée à rappeler l'esprit d'un homme décédé à une vie nouvelle et à lui rendre la parole (1). C'est par un grand souci du salut de l'enfant qu'on peut s'expliquer qu'une des femmes assistant à l'accouchement prie les déesses Eset et Nebthet de protéger l'enfant au moment où la mère saigne encore (2). Facile à expliquer est l'erreur commise par le scribe quand il écrivit en tête de la formule à réciter quand on met la compresse le titre indiquant que c'est la formule qu'il faut dire quand on l'ôte (3). Mais on se demande par quel processus logique le prêtre fut amené à conseiller

(1) Livres de méd., IV 1 (p. 101).
(2) F. mag. pour la m. et l'enf., XII (p. 33).
(3) Livres de méd., II (p. 100-101).

à l'esprit de dire la formule destinée à la protection de la femme enceinte et à faciliter son accouchement, quand il veut se changer en faucon doré (1). Ce sont surtout les textes des livres des morts qui étaient souvent changés et complétés mal à propos par des appendices sans continuité logique avec le texte originaire (2).

Schèmes

La plupart des magiciens disaient et copiaient les formules magiques telles qu'ils les avaient entendues ou lues. Ceux parmi eux qui étaient doués de l'intelligence n'étaient pas seulement esclaves de la tradition. En copiant des formules, souvent ils n'écrivaient que les commencements de leurs alinéas et remplaçaient la suite par des mots équivalant à notre « etc. », laissant ainsi au lecteur le soin de compléter les alinéas lui-même (3). Le magicien remplace, dans la formule, le nom de ce qui doit être conjuré, par les mots : « quelque mal, quelque souffrance ou quelque maladie », et le nom de la partie atteinte du corps, par les mots : « dans mon corps, ou dans l'un de mes membres » (4), laissant au lecteur qui a l'intention de se servir de cette formule, le soin de remplacer les deux phrases incertaines par le nom de la maladie dont il s'agit et par le nom de la partie atteinte du corps qui doit être guérie dans le cas donné. Beaucoup d'entre les formules ne sont que les variantes d'autres formules, dont quelques-unes furent remaniées à dessein ; quant au remaniement d'autres, il faut l'imputer à la mémoire débile de ceux qui les ont écrites (5). Certains magiciens ne se souciaient même pas de retenir les formules complètes ; ils se contentaient seulement de schèmes généraux, d'après lesquels ils ne formaient la formule convenable que lorsqu'ils en avaient besoin (6).

(1) Inscr. sur les cerc. du m. emp., III (p. 13-14).
(2) Voir par ex. le livre des morts, VII 3, 4 (p. 22).
(3) Par ex. : livres de méd., I 2 (p. 100), VIII 2, 4 (p. 103), IX 2 (p. 103), XIII 1, 2 (p. 105) ; table de Metternich, 12 c (p. 70).
(4) Livres de méd., XVIII (p. 107).
(5) Comparez par ex. : la formule 13 avec la formule 12 de la table de Metternich (p. 70-71) ; la formule VII e du grim. dém. de Londres et de Leyde (p. 132), destinée à évoquer des esprits, est écrite en deux variantes ; l'une est destinée à évoquer des esprits sans médium, l'autre pour évoquer des esprits avec l'aide du médium, etc.
(6) Livres de méd., III 2 (p. 101) et V 1-6 (p. 102).

Notes de recommandation

En Egypte, tout le monde pouvait exercer et exerçait la magie ; mais, s'il était possible, on demandait aide au magicien de profession, auquel on se fiait. Une confiance toute particulière existait chez les lecteurs des livres sacrés, chez les spécialistes de la littérature religieuse et magique. Ces magiciens de profession étaient en concurrence et leurs articles, les formules magiques, avaient besoin de la réclame pour bien se placer. C'est pour cette raison que nous trouvons souvent dans les formules magiques des remarques dont le but était de gagner de la clientèle. On lit souvent à la fin de la formule que celle-ci est bonne ou qu'elle est éprouvée (1) ; on y prête une efficacité plus grande qu'à d'autres formules (2), ou le scribe se déclare témoin oculaire de son efficacité (3). Les formules magiques étaient souvent désignées comme des mystères que personne ne doit voir excepté leur possesseur, sinon elles perdraient leur efficacité (4). On décrit tous les effets qu'on peut atteindre à l'aide de la formule (5). On parle de leur origine et de leur découverte mystérieuses (6), ou on les déclare créées par les dieux (7).

Emploi secondaire des formules magiques

Les formules n'étaient originairement destinées qu'à être prononcées par celui qui exerçait la magie. C'est ainsi qu'on s'en servait le plus souvent même aux temps moins reculés ; mais l'idée que la vertu magique, éveillée quand on les dit, en persiste si on les écrit, suscita encore

(1) Livres de méd., I 6 (p. 100), II 1, 7 (p. 100-101), III 4 (p. 101), XI 3 (p. 104) ; f. pour la m. et l'enf., VIII 3 (p. 31) ; pap. mag. de Turin, I 3, fin (p. 48) ; livre des morts, XIV 5 (p. 25) ; grim. dém. de L. et L., VI 4, fin (p. 128), XI, titre (p. 138) ; livre d'Apop, instruction à VIII/5 (p. 92).
(2) Livre d'Apop, instruction à IX/4 (p. 98) ; grim. dém. de L. et L., IV, fin (p. 125).
(3) Livre d'Apop, instruction à I-VII/4 (p. 88).
(4) Livre des morts, XIV 7 (p. 26) ; livre d'Apop, instruction à X/3 (p. 98).
(5) Livre des morts, VII 5 (p. 22), XI 6 (p. 24), pap. mag. de Leide, II 4 (p. 57).
(6) Livres de méd., XI *b* (p. 104) ; livre des morts, III 3 (p. 17).
(7) Livre des morts, III 3 (p. 17), XIV 5 (p. 25), table de Metternich, 20a (p. 75).

d'autres manières de s'en servir. Lorsqu'on voulait s'approprier la vertu magique de la formule, on pouvait en faire usage comme d'un médicament, en dissolvant la formule écrite sur papyrus dans de la bière, ou en lavant le papyrus avec de la bière et en buvant cette dernière (1).

D'autres magiciens procédaient d'une manière encore plus simple ; ils disaient la formule sur la bière (2), sur l'eau (3), ou sur le vin (4), puis en faisaient boire à leur client, et la vertu magique, entrée dans la boisson, se répandait ainsi par tout son corps. La vertu magique de la formule dite par le médecin sur l'onguent avec lequel il frottait ensuite la blessure, entrait dans la blessure et la guérissait (5). On peut faire usage de la formule magique écrite sur papyrus tout comme de l'amulette, si celui qui voulait en être protégé la portait toujours sur lui (6). De même pour l'équipement de l'esprit parti vers l'autre monde ; il fallait des formules magiques contre les crocodiles, serpents et scorpions, écrites sur papyrus (pl. XLVII, fig. 80, pl. XLVIII, fig. 83), ou taillées sur des tables de pierre (pl. XXVII-XXX, fig. 38-41). Le texte abrégé du chapitre XXX du livre des morts se trouve fréquemment écrit sur les scarabées (pl. XLIII fig. 57). Lorsque le magicien voulait gagner l'amour d'une femme, il écrivait la formule magique sur une pièce de toile et en fabriquait une mèche qu'il mettait dans sa lanterne (7). Lorsque le sorcier voulait que la femme qu'il aimait, fît un rêve érotique où il jouerait le rôle de son amant, il mettait la formule magique convenable, écrite sur papyrus, dans la bouche d'un petit loup de terre, qu'il jetait ensuite dans la lanterne allumée (8). Pour que la formule contenue au chapitre XIII du livre des morts, devînt propriété parfaite de l'esprit, le prêtre la disait sur deux boulettes dont il mettait l'une dans l'oreille de la momie et l'autre, enveloppée dans une bande, sur le corps de la momie (9).

(1) Pap. mag. de Turin, I 3 (p. 48).
(2) Pap. mag. de Turin, II 1 (p. 48-49).
(3) Grim. dém. de L. et L., XXV 4 (p. 147).
(4) Grim. dém. de L. et L., XXVI 2 (p. 147).
(5) Grim. dém. de L. et L., XXIV 3 (p. 146).
(6) Livre des morts, XI 5 (p. 24) ; pap. mag. de Turin, I 3 (p. 48) ; grim. mag. de L. et L., XXX 3 (p. 149). Pap. mag. de Leyde III 3 (p. 57).
(7) Grim. dém. de L. et L., XIV 2 (p. 140).
(8) Grim. dém. du Louvre, IV A (p. 153).
(9) Livre des morts, II 2 (p. 17).

Deux statues du musée du Caire (pl. LXX, fig. 160 et 161) nous donnent l'instruction de l'emploi secondaire des textes magiques gravés sur pierre pour les vivants. Celui qui voulait se garder du venin des serpents et des scorpions, des dents et des serres des crocodiles et des bêtes, il a arrosé avec de l'eau la statue (fig. 160) ou la stèle (fig. 161). Quand l'eau avait reçu la puissance magique par le contact avec des formules magiques gravées sur la statue ou sur la stèle, elle a coulé en bas dans un petit bassin creusé dans le socle. Alors l'eau a communiqué sa puissance magique à celui qui s'en arrosait (1).

(1) Pierre Lacau : *Les Statues « guérisseuses » dans l'ancienne Égypte* (Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot, tome XXV, Paris, 1922, pp. 189 à 209).

2. LES REMÈDES MAGIQUES, LES POISONS ET AUTRES MOYENS MATÉRIELS

On ne saurait classer tous les moyens matériels dont les anciens Egyptiens se servaient quand il s'agissait d'opérer une guérison, en cas d'empoisonnement ou pour autres buts.

1° Les noms de la plupart des moyens ainsi usités ne sont pour nous jusqu'à présent rien d'autre que de simples noms ; on n'a pas réussi jusqu'à présent à identifier sûrement quelles étoffes ils désignaient et on a peu d'espoir de tirer au clair ce sujet.

De même pour les noms des maladies (1).

3° Même si nous connaissions la maladie et le remède, nous ne pourrions pas toujours définir par quel processus logique les Egyptiens étaient amenés à faire usage de tel médicament contre telle maladie, et nous ne pourrions donc pas préciser si ce médicament est naturel ou magique.

4° Ce que nous venons de dire des maladies et des remèdes, on peut le dire aussi de tous autres moyens matériels et des motifs de leur emploi.

Ainsi pourquoi les Egyptiens se servaient-ils de la rue (plante) comme d'un contre-poison (2) et pourquoi en faisaient ils usage pour la préparation de l'onguent avec lequel ils frictionnaient les morsures causées par des chiens enragés (3) ? Pourquoi employaient-ils des ingrédients répugnants pour inspirer de l'amour (4) ? Pourquoi allumaient-ils dans la lanterne une mèche faite de voile, quand ils voulaient évoquer l'esprit d'un damné (5) ? Pourquoi le magicien devait-il brûler de la

(1) Voir par ex. : l'usage de la plante *ennek* contre la maladie meshpent, dans les livres de méd., XVII 2 (p. 106).
(2) Grim. dém. de L. et L., XXV 3 (p. 147).
(3) Grim. dém. de L. et L., XXVI 2 (p. 147).
(4) Grim. dém. de L. et L., XIII 1 (p. 139), XV 3 (p. 141).
(5) Grim. dém. de L. et L., VII 2 (p. 129).

graisse d'oie sauvage dans un chaudron (1) ou se frotter les yeux avec de la moisissure des fleurs d' « œil de faucon » (2), quand il voulait évoquer et voir les dieux ? Pourquoi fallait-il éteindre avec de l'urine de femme en menstruation le feu dans lequel avait été brûlée une figurine de cire représentant le dragon Apop (3) ? etc.

Cependant, il nous reste assez de matériaux pour pouvoir définir comment les anciens Egyptiens se représentaient l'efficacité des moyens matériels.

Avant tout, nous rencontrons des moyens matériels naturels dont les Egyptiens avaient appris par expérience l'efficacité ; ainsi l'usage de la bière contre le poison du scorpion (4) ; l'application de l'ail sur la morsure causée par un chien (5) ; l'onction (6) faite à l'homme atteint de fièvre, l'usage d'huile (7) et d'eau (8) pour ôter un os planté dans la gorge ; l'usage de miel, de fruits d'acacia et d'écume venant de la gueule d'un étalon comme aphrodisiaques (9), etc.

En outre, les Egyptiens se servaient de beaucoup d'autres moyen. dont l'efficacité n'était que le résultat de leurs considérations logiques.

Ces moyens matériels paraissaient naturels aux Egyptiens, persuadés qu'ils en faisaient usage en concluant logiquement de prémisses justes. C'est ainsi que pour prévenir le grisonnement des cheveux, ils employaient l'onguent fabriqué avec du sang de veau noir (10) ou de sang sorti de la corne d'un taureau noir (11), présumant que toutes les qualités de l'individu étaient contenues dans son sang et que le sang pouvait les transférer sur d'autres objets et les leur communiquer. Le goutteux se guérissait en se liant sur ses pieds une amulette de peau de cerf. Il s'imaginait que la peau des pieds alertes et sains du cerf devait transférer leur agilité à ses pieds malades (12). On doit frotter la blessure de la

(1) Grim. dém. de L. et L., X 1 (p. 137).
(2) Grim. dém. de L. et L., VI 4 (p. 128).
(3) Livre d'Apop, instruction à X 1 (p. 98).
(4) Pap. mag. de Turin, II 1 (p. 48-49).
(5) Grim. dém. de L. et L., XXIV 3 (p. 146).
(6) Grim. dém. de L. et L., XXIX 2 (p. 149).
(7) Grim. dém. de L. et L., XXVII 2 (p. 148).
(8) Grim. dém. de L. et L., XXVIII 3 (p. 148).
(9) Grim. dém. de L. et L., XVI, XVII (p. 142).
(10) Livres de méd., XXIX (p. 111).
(11) Livres de méd., XXX (p. 111).
(12) Grim. dém. de L. et L., XXXII (p. 112).

tête par l'huile dans laquelle sont les serres du faucon et la cuirasse de la tortue (1). La dureté de ces matières cornuses doit se communiquer au derme ou os blessé. La substance essentielle d'une boisson destinée à inspirer de l'amour (2), ce sont le sang de l'annulaire de la main gauche, et le sperme. La conviction que ce doigt est en communication directe avec le cœur, est encore vivante dans le peuple. On croit que le sang de ce doigt est tout particulièrement saturé des sentiments, dont le siège réside dans le cœur. La semence secrétée au moment de la plus forte excitation sexuelle, doit transférer cette excitation à la femme à laquelle est destiné ce breuvage d'amour. La même considération conduisait les Egyptiens à faire usage de la graisse de chat pour chasser les souris (3), et à utiliser la graisse d'un certain oiseau insectivore pour éloigner les mouches (4). Quand nous lisons que l'onguent contenant des poils d'un animal inconnu est un moyen éprouvé pour quiconque veut avoir une chevelure abondante (5), et que l'onguent auquel on a ajouté un ver de terre broyé, cause de la calvitie (6), nous pouvons juger à bon droit que ce quadrupède était bien pourvu d'abondants poils noirs et soyeux. Il est intéressant de suivre la marche des idées qui suggérait aux Egyptiens le moyen de rendre les femmes fécondes. Ils s'imaginaient que l'urine entre en contact avec le fœtus et qu'en influant sur son développement, elle influe aussi sur le développement des graines végétales (7) et des fleurs (8). Si l'urine de la femme fait germer les grains de blé, elle influera aussi sur le développement du fruit dans le sein de la femme. Si, sous l'influence de l'urine, la fleur se dessèche, ni le fruit ne se développerait dans le corps de la femme. Toute naturelle est une autre conséquence de ce processus logique : si par l'influence de l'urine féminine ne germe que l'orge (le *yt* égypt. est du genre masculin), la femme enfantera seulement des garçons ; si le froment germe seul (le *bd.t* égypt. est du genre féminin), la femme n'enfanterait que des filles (7). Nous

(1) Pap. mag. de Leide, VII 5 (p. 60-61).
(2) Grim. dém. de L. et L., XIII 1 (p. 139), XX 2 (p. 143).
(3) Livres de méd., XXXIV (p. 112).
(4) Livres de méd., XXXIII (p. 112).
(5) Livres de méd., XXXI (p. 112).
(6) Livres de méd., XXXII (p. 112).
(7) Livres de méd., XXXIX (p. 113).
(8) Grim. dém. de L. et L., XXXI (p. 150).

n'avons aucune difficulté à trouver la conclusion qui menait les Egyptiens aux autres moyens pour établir la fécondité (1) : comme le corps de la femme se comporte envers les matières qui en doivent être exclues, ainsi il se comportera envers le fruit ; si ces matières ne sortent pas du corps de la femme, le fruit ne sortira pas non plus ; ce que déclare expressément un texte de papyrus médical de Berlin (2).

Aussi les salives sont les porteurs de la puissance magique. Dans le paragraphe V du chapitre CXLVII du livre des morts (3), l'esprit du défunt désirant qu'on lui ouvre la porte d'une colonie de l'empire occidental, se vante avoir chassé le dragon Apop, ramassé et assemblé les os d'Ousirew, bavé sur eux et ainsi d'avoir réveillé le dieu mort. La puissance magique du crachat est mentionnée déjà dans les plus anciens textes ; ainsi par exemple :

Textes des pyramides 142*a*

« Tu baves sur le visage d'Hor et ainsi éloignes la blessure faite à lui. »

Textes des pyramides 324*a-b*

« Il est arrivé, ayant bavé, mâchoire contre mâchoire, quand il avait été malade aux commencements des mois. »

Textes des pyramides 2055*a-b*

« Neferkare est assis à côté de toi, Ousirew,
« Il bave sur ta mâchoire, Ousirew,
« Il ne permet pas que tu sois malade,
« Il ne permet pas que tu sois triste. »

et autres.

Il n'y a pas de doute que l'idée que la puissance magique de la salive fut provoquée par la même conclusion logique que celle sur l'idée de la puissance magique du sang et de l'urine.

Des salives, des larmes, de la sueur et du sang des dieux qui, pendant

(1) Livres de méd., XXXVI-XXXVIII (p. 113).
(2) Livres de méd., XXXVIII (p. 113).
(3) Livre des morts, XII (p. 24).

un certain désastre cosmique, tombèrent par terre, poussèrent des plantes douées de la vertu magique des dieux qui les ont laissé tomber (1).

Un fragment du moyen empire, en possession de M. Alan H. Gardiner, renferme aussi l'instruction suivante :

Un autre [moyen] qu'on fait pour [l'enfant] dans le jour de sa naissance

« Un petit morceau de son placenta..... broyer en lait et lui donner boire ce [jour]. S'il le vomit, il mourra ; s'il [avale], il vivra (2). »

Il n'est pas à charge de trouver la marche des idées, qui a donné l'origine à cette instruction. Le placenta conserve l'enfant en vie avant sa naissance et c'est à cause de cela que le placenta renferme le principe de la vie. Si l'enfant le vomit, il refuse le principe de la vie ; s'il l'avale, il accepte le principe de la vie.

Le remède magique le plus employé est le lait de la mère qui a donné naissance au garçon ; il remplace le lait de la déesse Eset avec lequel a été allaité son fils, le dieu Hor (3). On s'en sert contre la colique des nourrissons (4), contre le rhume (5), extérieurement pour frictionner les brûlures (6) et pour assurer la fécondité de la femme (7), soit sans aucun ingrédient, soit mêlé d'autres matières. Si le magicien repousse le dieu évoqué en faisant brûler des excréments de singe (8) dans une poêle, et si, au contraire, il attire vers l'homme la femme qu'il aime, en faisant brûler de l'huile rosat (9) dans une poêle, il est clair qu'il repousse les dieux à l'aide de la mauvaise odeur, et qu'il fait venir la femme à l'aide du parfum. L'urine de la femme en menstruation et les excréments animaux sont un remède employé souvent contre les maladies causées par les esprits qui ont pénétré dans le corps du patient (10).

(1) Pap. de Salt, nº 825 (p. 64-65).
(2) D'après la transcription hiéroglyphique que M. Alan H. Gardiner m'a bienveillamment envoyée.
(3) Livres de méd., XXII 1 (p. 108) ; de même l'amulette dans les form. pour la m. et l'enf., XII 2 (p. 33), quand il doit être efficace, il faut qu'il soit fabriqué par deux sœurs mères qui tiennent lieu des déesses sœurs Eset et Nebthet lesquelles ont fabriqué en commun les amulettes pour leur frère, le dieu Ousirew.
(4) F. pour la m. et l'enf., VI (p. 30).
(5) Livres de méd., XXVI 4 (p. 111).
(6) Livres de méd., XXII 2 (p. 109), XXIII A 2, B 2 (p. 109).
(7) Livres de méd., XXXVI, XXXVII (p. 113).
(8) Grim. dém. de L. et L., IX 13 (p. 136).
(9) Grim. dém. de L. et L., VII 4 (p. 129)
(10) Livres de méd., XIV (p. 105-106), XX 2 (p. 107).

Le médecin s'imagine que l'esprit entré dans le corps du malade se nourrit des aliments pris par le malade, et c'est pourquoi il espère forcer l'esprit à quitter le corps du patient, en lui donnant une nourriture aussi répugnante que le patient peut la supporter ; c'est dit expressément dans la formule magique du papyrus médical Hearst (1). La mère garde le nouveau-né des démons qui le menacent parce qu'elle place à côté de lui les excréments, dont l'odeur chasse les démons (2). Au contraire, on peut protéger l'homme contre l'esprit qui se dispose à entrer en lui ; si l'on frotte son corps avec de l'huile de cyprès ou avec de la myrrhe (3). La sainteté de ces matières se transporte sur le corps, et l'esprit n'ose pas s'attaquer à un corps sacré.

Je ne saurais dire si je comprends bien l'emploi du scarabée dans le papyrus médical d'Ebers (4). Je suppose que le corps du scarabée sans la tête et sans les ailes dans l'onguent agit comme poison, car, d'après l'idée du magicien, le corps tronqué agit pernicieusement sur le corps humain oint de l'onguent qui contient le corps du scarabée. Mais si l'homme ainsi empoisonné boit aussi la tête et les ailes du scarabée, ce dernier se trouve tout entier dans son corps et l'effet pernicieux de l'acte qui doit attirer la colère divine, est suspendu. Je ne vois pas non plus pourquoi il faut mettre de l'encens (5) dans la bouche du poisson à l'aide duquel doit être repoussée la maladie causée par un esprit. Le poisson était tenu pour un aliment répugnant qui remplaçait avantageusement les excréments, selon la formule à prononcer quand le malade mange du poisson. L'encens doit-il saturer le corps du malade et le protéger d'une attaque nouvelle contre l'esprit qui le menace, ainsi que l'huile de cyprès mentionnée ci-dessus ? Encore plus douteux est emploi de la musaraigne pour des buts différents, bons ou mauvais (6).

(1) Livres de méd., XII 2 (p. 105).
(2) D'après un fragment non publié du papyrus provenant du Ramesseum, dont M. Alan H. Gardiner a bien voulu m'envoyer la transcription hiéroglyphique.
(3) Livres de méd., XVI, XV (p. 106).
(4) Livres de méd., X (p. 103-104).
(5) Livres de méd., XII 1 (p. 105).
(6) Grim. dém. de L. et L., XX (p. 143).

3. LE CORPS SUBSIDIAIRE

La substitution au corps de l'être vivant (du dieu, de l'homme ou de l'animal), d'un corps modelé en argile, en bois, en pierre ou en cire tire son origine des temps les plus reculés. On trouve déjà dans les tombeaux préhistoriques des anciens Egyptiens des figurines d'hommes et de femmes, dont le but était de fournir des épouses aux esprits des hommes, des époux aux esprits des femmes, et des domestiques des deux sexes aux esprits des maîtres, pl. I, fig. 1, pl. II, fig. 2. On mettait vraisemblablement ces figurines dans le tombeau du défunt lors de son enterrement, à la place de ses survivants et de ses domestiques qui avaient été jadis enterrés avec lui, pour faire son bonheur et pour le servir dans l'autre monde comme jadis ici-bas pendant sa vie. Cette coutume tire donc son origine de l'intention qu'on avait de tromper l'esprit du défunt, de même que le magicien s'efforçait de tromper les gens, les animaux, les dieux et les esprits des défunts (1) par ses formules magiques.

On oublia avec le temps quel avait été le motif originaire de cette coutume, mais la coutume s'enracina et aussi la croyance que les statuettes remplacent réellement les corps ; la statuette vaut mieux que le corps véritable parce qu'elle résiste mieux aux attaques du temps. Les figurines et les modèles qu'on trouve dans les tombeaux de l'ancien empire ne sont plus les cadeaux des survivants ayant pour but de tromper l'esprit du défunt, mais ils sont une partie indispensable de l'équipement pour la vie posthume dont le propriétaire du caveau se pourvoit lui-même pendant sa vie terrestre.

Il y avait presque dans chaque caveau une statue de son propriétaire dans laquelle l'esprit pouvait se réincarner et reprendre ainsi un corps véritable avec lequel il avait vécu sur la terre (pl. XIII, fig. 16). On trouve assez souvent dans les hypogées les statuettes des serviteurs

(1) Voir ci-dessus, p. 56-59.

occupés à leurs travaux ; ainsi dans l'hypogée de Mehenekwezre qui vivait sous la XIIe dynastie (au XXe siècle av. J.-Ch.), on trouva beaucoup de figurines représentant Mehenekwezre se divertissant (pl. III, fig. 3 et 4) et ses officiers et domestiques s'occupant de leurs travaux (pl. IV, fig. 5 et 6, pl. V, fig, 7 et 8, pl. VI, fig. 9). Même les Egyptiens moins riches avaient dans leurs tombeaux des « weshebts » (pl. VII, fig. 10), des statuettes représentant les momies de leur maître qui se changeaient en personnes vivantes et exécutaient les travaux à la place de leur maître quand on prononçait sur eux une formule magique convenable (1). Les riches en avaient beaucoup dans leurs tombeaux, souvent 365, pour qu'ils pussent remplacer dans leurs travaux et les laisser jouir du repos. Sur le weshebt de Woser, fils de Kahdew (2), il y a à la fin de la formule un supplément : « Obéis à celui qui t'a fait et n'obéis pas à ses ennemis ! » On voit par cette remarque que Woser craignait que quelque autre esprit ne soumît ses weshebts et que ceux-ci ne laissassent leur véritable maître dans l'embarras.

La plupart des Egyptiens ne se faisaient pas fabriquer des statuettes de leurs domestiques et de leurs animaux, mais faisaient représenter des scènes correspondantes, en relief (pl. VIII, fig. 11, pl. IX, fig. 12) ou en peinture (pl. X, fig. 13 ; pl. XI, fig. 14) sur les murs de leurs cryptes. Aussi les reliefs et les images de la personne du propriétaire sur les murailles du tombeau (3) remplaçaient la statue du défunt ou étaient destinés à la remplacer, si la statue avait été volée ou détruite (pl. XIII, fig. 16). L'image du défunt se trouve dans le tombeau usuellement plusieurs fois, parce que parmi plusieurs images il en échappera une plus tôt à la destruction qu'une seule. Fréquemment le défunt fait dessiner sa famille entière (pl. XVII, fig. 21) pour se garantir leur compagnie dans sa vie après la mort, il cherche aussi à se munir de cette compagnie par les formules magiques (4). Les reliefs et les peintures avaient un double avantage sur les statuettes : ils étaient moins coû-

(1) Livre des morts, I (p. 16) ; la formule était souvent taillée dans le weshebt ou écrite sur lui.

(2) Musée de Berlin, n° 10.814 ; le texte hiératique avec la transcription hiéroglyphique est reproduit dans les *Aegyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin*, vol. II, p. 295;

(3) Voir les images des défunts sur les fausses portes, pl. XIV, fig. 17, pl. XV, fig. 18 pl. XVI, fig. 19 pl. XVII, fig. 20 et 21.

(4) Inscr. sur les cerc. du m. emp., I, II (p. 12-13).

teux et on ne pouvait pas les dérober à leur propriétaire. Certains Egyptiens craignaient même que les signes de gens, de serpents, de carnivores, d'oiseaux rapaces et d'insectes des inscriptions hiéroglyphiques ne revécussent. Pour cette raison, ils faisaient écrire ou tailler les signes désignant des hommes et des femmes sans corps des carnivores et des serpents coupés et percés de coups de couteau ou sans tête et les signes désignant des oiseaux rapaces, sans pieds (pl. LXXI, fig. 162a, b) (1). La statuette de servante du musée de Leyde, n° D 132 nous prouve que les Egyptiens avaient une foi inébranlable en la revie des statuettes déposées dans les tombeaux. On l'a trouvé dans la crypte de sa maîtresse Onkheri, attachée à une lettre adressée « à l'esprit élevé et parfait d'Onkheri », par son mari devenu veuf (2) qui voulait ainsi envoyer sa lettre à l'esprit de son épouse.

Le même rapport qui est entre la petite statuette du weshebt et entre le vrai serviteur qui travaille à la place du défunt dans l'empire occidental, est aussi entre les victimes figurées sur la table des offrandes et entre les victimes mêmes (3).

La croyance que la statuette pouvait remplacer le corps vivant passa de la vie posthume à la vie terrestre. Les statues des dieux n'étaient plus des images sans intelligence, mais des corps réels des dieux, où siégeait l'esprit divin qui manifestait sa volonté et protégeait celui qui avait sa statuette dans sa maison ou la portait sur lui (4). Dans un cas il est encore ordonné de donner à manger à la statue du dieu Hor avant la récitation de la formule magique (5).

Dans la littérature des anciens Egyptiens, nous rencontrons maints contes où il est dit que des statuettes fabriquées artificiellement en cire se changent en des êtres vivants véritables lorsque le sorcier prononce sur eux une formule magique (6). Cependant, la question reste douteuse de savoir si les Egyptiens croyaient à la possibilité réelle de cette méta-

(1) Voir P. Lacau : Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires, *Zeitschrift für ægyptische Spr. und Alternusk*. 51 (1914) p. 1-64.

(2) Lettre d'un veuf (p. 114-115).

(3) Voir le chapitre : La relation entre la magie et la religion, p. 127 de ce tome.

(4) Pap. mag. de Harris, III 7 (p. 38) ; conte de la guérison miraculeuse de la princesse Bentresh (p. 118-121).

(5) Pap. mag. de Turin, VI *d* (p. 53).

(6) Contes de magiciens du pap. de Westcar, I (p. 184-186) ; conte démotique de Khamous, I (p. 193-196) ; conte de Siousire, IV (p. 201-203), VI (204-206).

morphose. Les statuettes étaient le siège de la vie, mais ne se comportaient pas en vivants.

Pour que la statuette fût à même de remplacer le corps terrestre de l'esprit il fallait qu'elle fût intacte. De même les statuettes des domestiques et des animaux tiraient leur valeur unique de ce qu'ils n'étaient pas tronqués car ils conservaient leurs défauts quand ils se changeaient en vivants grâce à la vertu magique. Cette idée nous est attestée par le tronquement des signes hiéroglyphiques de serpents, de carnivores et d'oiseaux rapaces, mentionné plus haut surtout par la vipère cornicullifère coupée en deux dont les deux parties du corps ont été séparées par du sable (1).

Si les Egyptiens fabriquaient ainsi des corps, substitut des corps réels pour les dieux et les esprits des défunts, il était naturel que l'idée leur vînt de faire aussi des substituts aux corps des hommes vivants.

Selon la manière de voir des anciens Egyptiens, en ce qui concerne la vie posthume, l'esprit était attaché au cadavre après la mort aussi longtemps que le dieu ne l'en séparait pas. Débarrassé de ses liens, l'esprit possédait un corps immatériel nouveau ayant tous les inconvénients de celui du mort au moment de sa dématérialisation. Quand le dieu avait écarté ces inconvénients, l'esprit vivait dans son corps spirituel sans dépendre de l'état de son cadavre et sans avoir besoin de son corps terrestre. On se faisait faire sa statue et on la faisait placer dans son caveau pour pouvoir s'incarner en elle et se fournir ainsi un corps charnel quand il le désirait. La statue était donc en réalité le double du corps terrestre et sa vertu magique reposait sur ce que l'esprit pouvait s'incarner en elle.

L'esprit du dieu pouvait se décomposer en une quantité sans fin de parties dont chacune possédait toutes les qualités de l'esprit entier du dieu. Si l'on se faisait une statuette de dieu, on pouvait la douer aussi d'esprit, sachant comment forcer le dieu à se réincarner en elle.

Les figurines des domestiques et des weshebts, déposées dans les cryptes, n'étaient pas à l'origine douées d'esprit, et le prêtre ou le ma-

(1) Voir Kham. I (p. 194).

gicien ou l'esprit du défunt étaient obligés de leur en donner (1) ; ils créaient donc un être tout entier, corps et esprit.

Quand le magicien fabriquait une statuette de cire représentant l'homme vivant, c'était proprement le double du corps, et les Egyptiens s'imaginaient que le sorcier pouvait obtenir que l'état de cette statuette en cire se transportât sur le corps vivant réel dont elle était la copie, de sorte qu'il écrit sur elle le nom de cet homme et qu'il la met pour quelque temps dans sa proximité, et ainsi il y fait entrer une partie de son esprit. Nous le savons des papyrus de Rollin et Lee (p. 116-117), mais nous ne savons pas s'il n'était pas nécessaire que la figure touchât son original vivant (étant en sommeil ?), parce que le rapport des procès-verbaux cités est très concis et nous n'avons aucun autre renseignement. La figurine en cire remplaçait alors, pour lui, le corps matériel de l'homme vivant qu'elle représentait, et nous pouvons même appeler cette figurine « le corps subsidiaire ».

La plus ancienne mention qui s'est conservée, de charmes utilisant le double en vue de tuer un ennemi, date du moyen empire (2) ; on connaît encore d'autres documents datant du nouvel empire (3) et du temps du roi Alexandre II (4).

Il n'était pas toujours nécessaire de créer le corps entier. Si le suppliant désirait avoir la garantie que le dieu l'exaucera, il n'a pas fait figurer dans la table déprécative le corps entier du dieu mais seulement ses oreilles (pl. XII, fig. 15) par lesquelles dieu écoutait la prière de celui qui suppliait devant la table.

(1) On désignait, en égyptien, l'esprit par le mot « ka » (*k'*). Le dieu donnait un esprit à l'homme lors de sa naissance ; on appelle cette action *nhb k'* « enchaînement de l'esprit ». Voir p. ex., une mention de l'homme qui était doué d'esprit lors de sa naissance, dans la V[e] formule pour la m. et l'enf. (p. 29-30).

(2) Inscr. sur les cerc. du m. emp., IV 3 (p. 15).

(3) Pap. de Lee et de Rollin (p. 116-117).

(4) Livre d'Apop, instruction à I-VII (p. 87-88), instruction à VIII (p. 91-92), instruction à IX (p. 97-98) et instruction à X (p. 98).

4. LES AMULETTES (1)

Les amulettes étaient les objets qui, selon la foi des anciens Egyptiens, protégeaient celui qui en était porteur. On peut les classer en trois groupes selon leur apparence et selon la matière dont elles étaient fabriquées :

A. Les amulettes réelles sont des figurines, des fac-similés, des reliefs et des images gravées, en pierre, en métal, en porcelaine et en verre.

B. Les amulettes écrites sont des morceaux de papyrus ou d'autres matériaux, sur lesquels sont écrites les formules et souvent aussi dessinées diverses images.

C. Les amulettes nouées sont des ficelles, des rubans ou de larges bandes d'étoffes dont on a fait des nœuds simples ou artificiellement composés dans lesquels sont cachés divers objets. Comme ces trois sortes d'amulettes diffèrent non seulement par la matière et par l'aspect extérieur, mais aussi par leur efficacité prétendue et par l'origine, nous retiendrons cette classification et traiterons chaque groupe à part.

Si l'amulette devait obtenir sa puissance magique, il était nécessaire de garder certaines prescriptions (2) ; surtout il était nécessaire de réciter la formule magique prescrite pour ce but, soit pendant sa fabrication (3), soit pendant sa délivrance à celui à qui l'amulette devait servir par sa puissance magique (4).

(1) Le meilleur traité sur les amulettes égyptiennes est celui qu'a écrit M. W. M. Flinders Petrie : *Amulets illustrated by the Egyptian Collection in university College, London*, Londres, 1914.

(2) Livre des morts, XIII (p. 24), XIV 4-7 (p. 25-26), pap. mag. de Turin, I 3 (p. 48) et autres.

(3) Livre des morts, XIII (p. 24), XIV 6 (p. 26), f. pour la m. et l'enf., VIII (p. 30-31), IX (p. 31), XII (p. 33), pap. mag. de Harris, III 7 (p. 38), pap. mag. de Leyde, V 2 (p. 58) et autres.

(4) Livre des morts XIV (p. 26)), pap. mag. de Turin VI d. (p. 53,) pap. mag. de Leide III 3 (p. 57) et autres. (Voir les chapitres CLV et CLVI du livre des morts, renfermant les formules magiques pour suspension de la colonne *zed* et du bandeau de la déesse Eset au cou du défunt sur la pl. LVI, fig. 91.)

A. LES AMULETTES RÉELLES

Dans l'Ancien et le Moyen Empire, on se servait assez rarement d'amulettes réelles. Elles ne se généralisèrent que dans le Nouvel Empire et la plupart de celles qui remplissent les musées européens ou autres datent de la décadence de la culture païenne en Egypte. Il en existe une quantité innombrable. On ne saurait les énumérer toutes et ce n'est nullement nécessaire. Il faut se contenter d'une simple dénumération de leurs variétés, et pour chaque variété mentionner quelques exemples.

Images des dieux

Les Egyptiens portaient sur eux des images des dieux et en garnissaient même les momies. Ils attribuaient leur efficacité à la vertu magique de l'esprit du dieu attachée par un rite magique à son image (1) et par suite à l'homme qui portait sur lui cette image ; par exemple :

Pl. LIX, fig. 99 ; pl. LX, fig. 100 a. Re-Hor siégeant à l'horizon devait assurer la protection de l'esprit du défunt voyageant à travers le ciel.

Pl. XVIII, fig. 22 ; pl. XIX, fig. 23 ; pl. LX ; fig. 100a. Ousirew, chef de l'empire occidental devait protéger l'esprit du défunt dans l'empire des esprits.

Pl. XXI, fig. 27 ; pl. XLV, fig. 60 ; pl. LX, fig. 101 a. Le dieu Anoupew qui embauma le dieu Ousirew, doit prendre soin du cadavre ;

(1) Voir le texte de la table où le roi Shabaka a fait graver les vestiges des textes théologiques, provenant de Mennofer (Aeg. Z. 39 [1901], tab. I et II, I. 58-60). Voici sa traduction :

« Ptah était content après avoir créé toutes les choses et tous les mots divins. Il créa ainsi les dieux, il créa les villes, il établit les cantons, il fit demeurer les dieux dans leurs chapelles, il leur destina leurs pains d'offrandes, il équipa les sanctuaires et figura leurs corps d'après leurs souhaits. *Et voici, les dieux entrèrent dans leurs corps de bois, de pierre et de bronze de toute sorte.* »

à cette fin, sa statue sous la forme de chacal (pl. XLV, fig. 60; pl. LXII, fig. 104b) est assise sur les cercueils, surtout aux temps moins reculés.

Pl. LXI, fig. 102, 103. Les déesses Eset et Nebthet sur le bateau du soleil matinal, qui se lève entre elles sous l'apparence du scarabée ou de la boule.

Pl. XXVI, fig. 36. Entre les déesses Eset et Nebthet se trouve souvent le dieu Ousirew qui était, à l'origine, la personnification et la déification de la terre, mais, selon un mythe postérieur, l'ancien roi terrestre. Eset et Nebthet, compagnes du dieu Re, sont devenues alors sœurs d'Ousirew.

Pl. XXVI, fig. 35. Quelquefois aussi le dieu Ousirew et la déesse Eset sont accompagnés de leur fils Hor.

Pl. XXVII, fig. 38; pl. XXIX, fig. 40. Le dieu Hor était le meilleur protecteur contre les serpents, les crocodiles et les scorpions. Il est souvent représenté sur les tables en pierre comme il se tient debout sur les crocodiles. A ces images est parfois ajoutée aussi une formule contre les reptiles (pl. XXVIII, fig. 39; pl. XXX, fig. 41). Cette amulette acquit aux âges postérieurs des dimensions si grandes qu'il était impossible de la porter sur soi. On la plaçait dans le temple ou dans la crypte ou dans la maison. On rencontre souvent sur une table outre l'image de Hor sur le crocodile et outre la formule magique, beaucoup d'images de dieux aidant Hor par leur vertu magique. Les Egyptiens plus modestes se contentaient d'une petite amulette représentant le dieu Hor sous la forme de faucon (Pl. LIX, fig. 94, 95) qui devait peut-être, aussi aider à l'esprit du défunt à se transformer en faucon, comme nous lisons dans les chapitres LXXVII et LXXVIII du livre des morts.

Pl. XX, fig. 24. Les mères confiaient leurs petits enfants et elles-mêmes à la protection de la déesse Eset, souvent figurée assise et allaitant son fils, le dieu Hor.

Pl. XXI, fig. 28. Les Egyptiens se protégeaient contre les démons par l'image du dieu Bes qu'on trouve très souvent aussi sur les meubles (pl. XXXIV, fig. 47; pl. XXXV, fig. 48), car l'origine de la plupart des maladies était attribuée en Egypte à l'activité des démons.

Pl. LVIII, fig. 93. Tavret, la déesse de l'abondance, se tient souvent en compagnie de Bes (pl. XXXIV, fig. 47). Pl. XXXVI, fig. 49; pl. XXXVII, fig. 50.

Les momies avaient souvent sur leur poitrine l'image de la déesse Nout sous la figure d'une femme ailée ou d'un vautour femelle qui assume la protection de la momie contre les éléments et contre les ennemis, en déployant ses ailes. La reine égyptienne couvrait sa tête par le casque (?) qui avait la forme d'un vautour femelle dont les ailes déployées pendent à bas des deux faces (pl. XXXVIII, fig. 51) pour assurer à la reine la protection de la déesse Nout.

Les habitants des villes portaient souvent des amulettes où étaient représentés les dieux de leur ville natale, qui prenaient un soin particulier de leur ville et de ses habitants.

Les habitants de Weset portaient l'image du dieu Amon (pl. XXII, fig. 29; pl. LIX, fig. 97; pl. LXVII, fig. 141), de la déesse Mout (pl. XX, fig. 26), et du dieu Khonsew (pl. XXIII, fig. 31*a-b*).

Les habitants de Gebti se servaient de l'image du dieu Min (pl. XXII, fig. 30*a*, *b*) pour leur sauvegarde.

L'image du dieu Ptah (pl. XXIII, fig. 32*a*, *b*), de la déesse Sekhmet (pl. XXV, fig. 34) ou de leur fils dieu Nefertoum (pl. XXIV, fig. 33) étaient les amulettes les plus efficaces pour les habitants de la ville Mennofer; les amulettes sur lesquelles sont figurés trois dieux ensemble (pl. XXVI, fig. 37) ne sont pas rares. L'image du taureau Hapi (pl. LXVII, fig. 142), dans lequel d'après la croyance des Egyptiens siégeait l'âme du dieu Ptah, était aussi l'amulette très honorée à Mennofer.

La déesse Bastet avec la tête de chatte (pl. XX, fig. 25*a*, *b*) ou en figure d'une chatte (pl. XLV, fig. 69; pl. LXV, fig. 126) protégeait les habitants de la ville Per-Bastet.

Le dieu de la ville Behdet, la boule solaire avec les ailes déployées (pl. XXXI, fig. 42; pl. XXXII, fig. 43; pl. XXVIII, fig. 39; voir aussi pl. LXIII, fig. 111; voir aussi pl. XII, fig. 15, où le soleil n'a qu'une aile, pour gagner la place pour l'image de l'œil divin), qui fut identifié à l'époque préhistorique avec le dieu Hor et qui s'appelait dès ce temps Hor de Behdet, protégeait contre les ennemis, ainsi qu'il a jadis sauvé Re menacé de ses ennemis. A cause de cela son image est sculptée au-dessus des entrées de tous les temples et en tête des décrets royaux.

Le protecteur des habitants de la ville Khmounew était le dieu Thowt, sous la figure d'un homme à tête d'ibis (voir pl. XXIX, fig. 40, au côté droit du dieu Hor, sur les crocodiles) ou comme ibis (pl. XXXIII,

fig. 45), ou comme babouin (pl. LIX, fig. 89). Il était aussi le protecteur spécial des scribes et des juges, parce qu'il a inventé le langage sacré et l'écriture hiéroglyphique et qu'il fut l'arbitre de la querelle des dieux Hor et Soutekh.

Le dieu Khnoum à tête de bélier (comparer avec pl. LIX, fig. 97) était le protecteur des villes situées aux environs de la cataracte et de leurs habitants.

Les dieux Ptah et Khnoum protégeaient les artistes égyptiens. D'après la manière de voir des habitants de Mennofer, le dieu Ptah était censé créateur du monde et le dieu de la ville d'Yebew, Khnoum, était figuré le plus souvent assis auprès d'un tour à potier sur lequel on voit debout une figure humaine dont Khnoum vient d'achever le modelage.

Le dieu Sobek de l'oasis de Fayoum étant la figure d'un crocodile (pl. LIX, fig. 96), protégeait les habitants de cette oasis et tous les autres Egyptiens contre les crocodiles, dont il était souverain.

Depuis le temps du nouvel empire, les images des dieux destinées à la magie, étaient arrangées d'une manière particulière ; voir par exemple la description de l'image d'Amon dans le papyrus magique de Harris (1). On trouve aussi quelques images semblables dans la table de Metternich (pl. XXIX fig. 40 et pl. XXX fig. 41) (2).

Puisque la puissance magique de chaque dieu était bornée à un district délimité et à une sphère déterminée des phénomènes (3) l'Egyptien qui désirait jouir de la sauvegarde la plus étendue se servait de plusieurs statuettes des dieux et des amulettes où les groupes des dieux étaient figurés. C'étaient spécialement les trinités des dieux qui étaient populaires et entre eux surtout : Ousirew, Eset et Hor (pl. XXVI, fig. 35); Ousirew, Eset et Nebthet (pl. XXVI, fig. 36); Ptah, Sekhmet et Nefertoum (pl. XXVI, fig. 37); la déesse Tawret en compagnie de

(1) III 7 (p. 38).

(2) Voir de telles images composées des dieux au milieu en tête du recto (pl. XXIX), au milieu de la deuxième série des images au verso (pl. XXX) et la figure du dieu Bes en tête au verso (pl. XXX).

(3) Nous trouvons un bel exemple de la répartition des fonctions entre les dieux à la fin du décret du roi Seti Ier du temple de Radasieh. Le roi invoque le dieu Ousirew pour qu'il punisse les hommes désobéissants, la déesse Eset pour persécuter leurs femmes et le dieu Hor pour poursuivre leurs enfants ; voir p. 51 de ce volume.

deux Bes (pl. XXIV, fig. 47). Fréquemment aussi les compagnies des nombreux dieux se trouvent gravées sur la pierre et dessinées sur le papyrus ou sur une autre matière ; voir par exemple la table de Metternich (pl. XXIX, fig. 40 et pl. XXX, fig. 41), les amulettes écrites du musée de Leide (pl. XLVII, fig. 80 et pl. XLVIII, fig. 83), les hypocéphalus (pl. L, fig. 85) et les boumerangs pour chasser les esprits mauvais (pl. LI, fig. 86).

Symboles des dieux

Très souvent, l'amulette porte non une figure du dieu, mais celle de son symbole. C'est le cas le plus fréquent avec la trinité Ousirew, Eset et Nebthet (pl. XLV, fig. 61 ; pl. LXII, fig. 104*b*) qui était représentée par leurs symboles. Le symbole du dieu Ousirew était la colonne sacrée *zed* à quatre poutrelles transversales (pl. XLVI, fig. 74 ; pl. LVI, fig. 91 à droite ; pl. LXII, fig. 104*b* au milieu). A l'époque préhistorique, c'était le fétiche de la ville Zedew, plus tard, on la tenait pour l'échine d'Ousirew. Le symbole de la déesse Eset était sa ceinture (pl. LVI, fig. 91 à gauche). La déesse Nebthet, pour faire symétrie, est représentée par le même symbole que la déesse Eset (pl. XLV, fig. 60 et 61) (1).

La déesse de la ville Bast, déesse de la joie, du chant et des fêtes, a la figure du chat (pl. XLV, fig. 69) ou est symbolisée par son instrument de musique favori, le sistre (pl. XXXIII, fig. 46) dont le son écartait non seulement le chagrin, mais aussi les esprits hostiles à l'homme.

Têtes des dieux

Au lieu des images des dieux, on portait souvent les images de leurs têtes; par exemple : la tête de Bes remplaçait celui-ci (voir pl. XXVII, fig. 38, pl. XXIX, fig. 40, au-dessus de la tête de Hor se tenant debout sur les crocodiles), la tête de Hathor remplaçait la déesse Hathor, etc., etc. Les Egyptiens ornaient de la tête de Hathor les chapiteaux des colonnes, les portants des sistres et des miroirs pour s'assurer sa protection magique.

(1) Sur le symbole de Nebthet, on peut observer quelquefois de petites dissemblances du symbole d'Eset ; voir par exemple, pl. LXII, fig. 104*b*.

Noms des dieux

La même vertu magique que les Egyptiens attribuaient aux images des dieux, à leurs symboles et à leurs têtes, ils l'attribuaient aussi à leurs noms. Sur l'amulette du musée du Caire, n° 12190, le soleil flottant sur le bateau solaire n'est protégé que par ces mots : « Eset la Grande », et « Nebthet, maîtresse des deux pays ».

Noms des rois

Les Egyptiens tenaient le roi pour un dieu et pensaient que lui, comme tout ce qui lui appartenait, jouissait de la protection particulière des dieux. Pour cette raison, ils portaient sur eux et faisaient attacher au cou de leurs momies une tablette portant le nom du roi régnant (1).

Offrandes subsidiaires

Parmi les amulettes que nous trouvons dans les tombeaux, il se trouve de petites copies des objets déposés dans d'autres tombeaux ; ainsi la table aux offrandes (pl. XLV, fig. 68 ; pl. LXIV, fig. 119), l'appui-tête qui, chez les Egyptiens, tenait lieu d'oreillers (pl. XLV, fig. 67 ; pl. LXIV, fig. 120), le taureau lié, prêt à être sacrifié (pl. LXIV, fig. 121), la table à écrire (pl. XLVI, fig. 78) etc., le couteau de pierre à feu dont on se servait pendant le repas (pl. XLV, fig. 65 : pl. LXVIII, fig. 149, 150). Parmi les amulettes, on trouve souvent la tête de serpent (pl. LXV, fig. 128, 129). C'est le modèle d'un appareil qu'on appelait *wer-ḥeka'ew* « avant une grande vertu magique » et duquel on se servait pendant la cérémonie de l'ouverture de la bouche. A la pl. LIV, fig. 89, le prêtre le porte vers la face de la momie. Cette amulette devait forcer le dieu de donner la faculté du langage à l'esprit du défunt pendant

(1) Sur la tablette reproduite à la pl. LXII, fig. 106, on lit à gauche : « Ahmes, fils de Neït » ; à droite : « Khnem-ieb-Re » ; au centre : « vivant comme Re. » Les Grecs ont déformé le nom de ce roi en « Amosis » ou « Amasis ». C'était un roi de la XXVI[e] dynastie ; il régna de 569 à 525 av. J.-C.

sa dématérialisation. La relation entre ces amulettes et les objets réels est la même que celle qui existe entre les weshebts, les peintures, les fac-similés et la réalité (1).

Quel but les Egyptiens pouvaient-ils attribuer aux amulettes représentant la couronne blanche de Haute-Egypte (pl. XLV, fig. 66 ; pl. LXIV, fig. 115), la couronne rouge de Basse-Egypte (pl. XLV, fig. 62 ; pl. LXIV, fig. 116), l'équerre de maçon (pl. XLVI, fig. 75 ; pl. LXIV, fig. 117), le niveau à équerre (pl. XLVI, fig. 79 ; pl. LXIV, fig. 118) et autres ? Il en faut pas croire que les Egyptiens du nouvel Empire s'imaginaient que le but de ces amulettes fût le même que le but des amulettes traitées à l'alinéa précédent. Les couronnes se changeaient par vertu magique en couronnes véritables pour donner à l'esprit les emblèmes de la royauté, et l'esprit se servait de l'équerre et du niveau à équerre pour la fondation solennelle des temples. Les rois égyptiens prenaient les emblèmes de la royauté avec eux dans leurs tombeaux. A l'époque de la décadence du pouvoir royal, les princes imitaient toutes les coutumes royales, les magistrats imitaient les princes et le peuple imitait les magistrats. Ainsi se répandirent de toutes parts les couronnes royales comme amulettes auxquelles le peuple des temps moins reculés, attribuaient un autre but, plus approprié, mais inconnu de nous (2).

C'est ainsi peut-être, que l'emblème de la royauté, le naja, devint amulette favorite (pl. XLVI, fig. 77). Les Egyptiens s'imaginèrent que le naja sur la couronne royale possède en réalité la vertu d'anéantir les ennemis du roi, comme nous lisons dans les hymnes célébrant le roi et la couronne royale, de même que le naja assis sur le front de Re, protège celui-là. On a souvent représenté le naja aux ailes déployées planant au-dessus de celui qu'il protège (pl. XLVII, fig. 142) au-dessus du taureau Hapi.

Le soleil se levant au-delà d'une vallée aux montagnes (pl. LXIV, fig. 123) devait assurer à l'esprit du défunt de pouvoir passer de l'empire des esprits d'Ousirew au ciel en compagnie de Re.

Plus compliquée est la relation entre l'amulette en forme d'une

(1) Voir l'article sur le corps subsidiaire, p. 75 et sq. de ce volume.
(2) Voir H. Schäfer : *Entstehung einiger Mumienamulette*, Zeitschrift für aegyptische Sprache und Altertumskunde, 43 (1906), p. 66 et sq.

grenouille (pl. LXV, fig. 131) et son but, c'est-à-dire d'assurer une vie nouvelle au défunt. Les Egyptiens supposaient que les grenouilles naissent immédiatement de la bourbe du Nil. Si la grenouille naît d'elle-même, l'autogenèse est alors sa qualité immanente qui appartient auss à son symbole et de celui elle peut se transporter sur l'homme portiant ce symbole sur lui. La même qualité qu'aux grenouilles, ils l'ajoutaient aussi aux poissons, du moins à un certain genre, et c'est pourquoi nous trouvons parmi les amulettes destinées aux morts aussi des amulettes en forme de poisson (pl. LXV, fig. 132, 133).

Signes hiéroglyphiques

L'écriture hiéroglyphique tient beaucoup plus étroitement que toute autre écriture aux idées qu'elle désigne. Beaucoup de signes de mots, désignant des idées concrètes, et beaucoup de déterminatifs sont des illustrations réelles des idées qu'elles représentent, et le magicien attribue à ces figurations, par exemple aux fac-similés et peintures sur les murs des tombeaux, la capacité de se changer en objets véritables. Les signes hiéroglyphiques des lions et des serpents, coupés et percés de coups de couteau, et les signes des oiseaux rapaces sans pieds en fournissent des preuves (1). Les Egyptiens attribuaient aussi cette qualité, par analogie, aux signes hiéroglyphiques exprimant des idées abstraites, et ces signes devenaient pour eux, plus tard, des amulettes très répandues pour les vivants aussi bien que pour les esprits. A ces amulettes appartiennent : le signe de la vie (la bandelette d'une sandale, pl. LXVII, fig. 143), de la durée (la colonne *zed*, pl. LXVII, fig. 143, comme une amulette indépendante, pl. XLVI, fig. 74), de l'existence (le scarabée pl. XLIV, fig. 58), du bien et de la beauté (pl. LXVI, fig. 136, au bord gauche du champ central et au milieu du champ inférieur, pl. LXIII, fig. 111 au milieu), de la fraîcheur et de la jeunesse (la tige du papyrus pl. XLVI, fig. 72 ; pl. LXIV, fig. 125), de la fortune (le sceptre avec la tête d'une antilope, pl. LXVII, fig. 143), de la vérité et de la justice (la plume d'autruche pl. LXIV, fig. 136, des deux côtés du signe situé au milieu du champ central) (2), de la réunion avec les amis (pl. LXVIII, fig. 148),

(1) Voir p. 77 et 78 de ce volume et pl. LXXI.
(2) Le but de cette amulette était de procurer à l'esprit du défunt la justification par devant le tribunal d'Ousirew.

de l'esprit (pl. LXIV, fig. 124) (1), du nom (pl. XLVI, fig. 76 ; pl. LXIV, fig. 122) (2), de la lumière (pl. LX, fig. 101*b*, le disque solaire), de la vertu magique protectrice (pl. XXXVIII, fig. 51, le signe supérieur devant la reine ; voir aussi pl. XXXV, fig. 48 et pl. LVIII, fig. 93), etc.

Groupes des signes hiéroglyphiques

On trouve très souvent plusieurs de ces signes assemblés (pl. LXII, fig. 105 ; pl. LXII, fig. 107 ; pl. LXV, fig. 132 ; pl. LXVI, fig. 136 ; pl. LXVII, fig. 143) ; et plus fréquemment encore ces signes gravés sur la surface polie au bas du scarabée dont la forme ovale ressemble à l'ovale dans lequel sont ordinairement écrits des noms royaux. Les noms de plusieurs rois égyptiens étant composés de mots exprimés par ces signes, les Egyptiens tenaient par méprise les groupes aussi de ces signes pour des noms royaux, comme on le voit à la dernière façon de ces amulettes. Ainsi, à la pl. LXII, fig. 105, les signes du bien et de la beauté, de l'esprit et de la lumière forment le nom royal Nefer-ka-Re (« Le bien et la beauté est l'esprit de Re » ou « Beau et bon est l'esprit de Re ») (3) ; à la pl., LXII, fig. 107, les signes de la durée, de l'existence et de la lumière forment le nom royal Men-Kheper-Re (« Durable est l'existence de Re ») (4). Sans aucun doute l'Egyptien qui a fabriqué cette amulette et celui qui l'a portée sur lui, tenaient ces mots pour un nom royal. Je n'en veux pour preuve que les déesses des deux Egyptes, Wazet et Nekhbet, qui protègent le nom du roi dont l'ovale est placé au-dessus du signe employé ordinairement pour le nom « le Nebtien », surnom du dieu Soutekh. Il faut alors lire ainsi l'inscription : « Le vainqueur sur le Nebtien, jouissant de la protection de Wazet et de Nekhbet, Men-kheper-Re. » Cette amulette appartient donc peut-être au groupe d'amulettes, mentionné à la page 86. Il est vraisemblable que les Egyptiens eux aussi attribuaient à ces amulettes les deux fonctions.

(1) Cette amulette doit empêcher la perte de l'esprit dans l'empire d'Ousirew.
(2) L'ovale où est d'ordinaire écrit le nom royal. Cette amulette a pour but de conserver à l'esprit la mémoire et surtout d'empêcher qu'il n'oublie pas son nom. Le nom du défunt n'est que rarement écrit dans l'ovale ; l'ovale est le plus souvent sans inscription. L'esprit empêche ainsi que l'ennemi puisse apprendre son nom et par là, le dominer.
(3) Le nom de trône du roi Pépi de la VIe dynastie, qui régna au XXVIIIe siècle av. J.-C.
(4) Le nom de trône du roi Thoutmès III de la XVIIIe dynastie, qui régna de 1507 à 1447 av. J.-C.

Œil divin

L'amulette employée le plus souvent dans l'ancienne Egypte était l'œil divin (pl. XLVI, fig. 73 ; pl. LXIII, fig. 108), auquel les Egyptiens attribuaient plusieurs fonctions qui tirent leur origine d'idées différentes.

Hor perdit son œil en luttant avec Soutekh, mais Soutekh fut forcé par la cour des dieux de rendre à Hor son œil. Cependant, Hor ne le mit pas dans l'orbite vide ; il le mit dans la bouche de la momie de son père Ousirew et par là éveilla l'esprit d'Ousirew à la vie nouvelle. Cette offrande de Hor fut la première offrande en général, et à cause de cela l'œil de Hor est devenu symbole de toute offrande. Dans les textes des pyramides, le roi, faisant une offrande à l'esprit de son père, dit : « Prends cet œil de Hor... (1) » Le symbole des offrandes devient alors source d'offrandes et l'amulette ayant la forme de l'œil divin doit, selon cette manière de voir, procurer des offrandes de toute sorte en abondance à l'esprit du défunt.

Selon un autre mythe, Re envoya jadis son œil livrer combat à ses ennemis, et l'œil divin les anéantit. Le fac-similé de l'œil de Re, quand son esprit s'y trouvait attaché, était alors une protection puissante contre les ennemis, contre les esprits pernicieux, et tout particulièrement contre un coup d'œil ensorcelant.

Les sarcophages du moyen Empire ressemblent à l'ancienne maison égyptienne dont les murs sont d'ordinaire divisés par des colonnes par plusieurs compartiments (pl. XXXIX, fig. 52 ; pl. XL, fig. 53, 54). Au compartiement supérieur de gauche, on a peint souvent une porte et au-dessus de celle-ci on a peint ou enchâssé deux yeux divins, l'œil droit et l'œil gauche, en bronze, en émail et en pierres fines. Sur quelques cercueils du moyen Empire, la figure de la porte fait défaut, mais les yeux ne manquent pas au bord supérieur de gauche de tout cercueil datant de cette époque (2). Comme le cercueil avec la momie repose

(1) Textes des pyramides, § 19-117).
(2) Nous pouvons observer l'évolution entière de ces images sur nos trois illustrations :
Sur la pl. XXXIX, fig. 52, est figurée la grande porte, au-dessus d'elle une petite fenêtre de laquelle regardent deux petits yeux.
Sur la pl. XL, fig. 53, deux grands yeux sont figurés au-dessus d'un petit portail entier.
Sur la pl. XL, fig. 54, deux grands yeux seulement, le portail manque.

dans le sarcophage sur le côté gauche (1), les figures des yeux divins sur le cercueil sont placées devant le visage de la momie et certainement doivent donc permettre de regarder ; mais à qui ? La momie après la dématérialisation reste pour toujours masse morte et l'esprit ne réside pas dans le sarcophage. Peut-être entre-t-il chez sa momie par la porte figurée dans le sarcophage, et les figures des yeux divins lui servent-ils de fenêtres par où il regarde alors de l'intérieur de son sarcophage.

Aussi l'amulette où sont figurés deux yeux divins (pl. LXIII, fig. 111) doit vraisemblablement donner la vue aux esprits des défunts. L'œil divin ailé (pl. LXIII, fig. 110) est certainement l'œil divin de Re protégeant les vivants et les morts contre les ennemis. C'était aussi l'œil divin avec la main tenant le symbole de la vie (pl. LXIII, fig. 109) qui devait protéger la vie contre les ennemis.

Pas rares sont les amulettes représentant quatre yeux divins, assez souvent très finement unis (pl. LXIII, fig. 112-114). Le but de la répétition quadruple de l'œil divin ne se laisse pas expliquer de nulle part. Je tiens pour le plus vraisemblable que ce but est analogue à celui de la récitation par quatre fois d'une formule magique (voir p. 101), ce qui est peut-être affirmé par l'amulette figurée sur la pl. XLIV, fig. 59, qui est composée de vingt-huit, c'est-à-dire 4 fois 7 yeux.

Cœur et scarabée remplaçant le cœur

Il y a un rapport évident entre l'amulette ayant l'apparence d'un cœur (pl. XLV, fig. 70; pl. LXVI, fig. 139) et le scarabée (pl. XLIII, fig. 57*a*, *b*). En momifiant, on ôtait les entrailles du cadavre et les déposait dans quatre vases d'albâtre (canopes), où ils reposaient sous la protection de quatre fils de Hor : Amset, Hepi, Douamoutef et Kebehsenouf, dont les têtes étaient figurées sur les couvercles de ces vases.

Au lieu du cœur, on mettait dans le cadavre un caillou. D'abord il était plus lourd que le cœur, et, par là, il assurait la justification à l'esprit par devant le tribunal d'Ousirew dans la salle des deux vérités (2) ;

(1) Voir les textes des pyramides, XV (p. 8).
(2) Voir les illustrations se rapportant au chap. 125 du livre des morts.

puis il n'avait pas de mémoire et ne pouvait quant à son possesseur, dévoiler ce qu'eût décelé son cœur (c'est-à-dire sa conscience) incapable de mentir (1). On donnait souvent la forme du scarabée à ce cœur en pierre, pour que déjà, par son apparence sacrée, il pût gagner à l'esprit qu'il s'agissait de juger, la faveur des juges divins. Sur le bas de ces scarabées, se trouve fréquemment la formule magique qui renferme l'abréviation du chapitre XXX du livre des morts (pl. XLIII, fig. 57 b).

L'amulette ayant forme de cœur (pl. XLV, fig. 70) remplaçait le grand cœur en pierre, et les Egyptiens sanctifiaient sa surface en taillant dans cette amulette la figure du scarabée (pl. LXVI, fig. 138).

Amulettes énigmatiques

Certaines vieilles amulettes égyptiennes nous demeurent énigmatiques tant par leur but que par leur forme.

Quel but poursuit par exemple l'amulette représentant un crocodile qui se trouve fréquemment (pl. LXVI, fig. 136) et pourquoi la mère s'en sert pour la protection de son nourrisson (2). Peut-être, le crocodile doit-il menacer un être s'approchant de l'enfant avec des intentions ennemies ? C'est peut-être aussi le but de l'amulette représentant un lion couché (pl. LXV, fig. 130). Celui-ci doit-il donner de la force à son propriétaire ? Ce qui est intéressant, c'est que, dans la formule magique de même que sur l'amulette de la pl. LXVI, fig. 137, une main se trouve auprès du crocodile. Est-ce que cette main divine doit maîtriser le crocodile afin qu'il se jette sur l'ennemi sans nuire à l'enfant ? La compagnie de la main et du crocodile n'est-elle pas en connexion avec le récit de kheriheb Webaoner (3). Je tiens pour bien vraisemblable que la figure de la main (pl. LXVI, fig. 135), poursuit le but de protéger celui qui la porte sur lui et de repousser son ennemi.

La figure de la main avec les doigts serrés outre le pouce étendu entre l'index et l'annulaire (pl. LXVI, fig. 134) doit vraisembablement protéger l'homme contre un coup d'œil mauvais, car c'est la position de la main analogue à celle de laquelle se servaient et se servent jusqu'à présent, aussi les ressortissants d'autres nations contre un coup d'œil pareil.

(1) Voir le livre des morts, III (p. 17).
(2) F. pour la m. et l'enf., VIII 3 (p. 31).
(3) Voir les contes des magiciens du papyrus de Westcar, I (p. 184-186).

Mais nous pouvons nous consoler par l'embarras où se trouvaient les Egyptiens eux-mêmes. Quelques amulettes changeaient de forme au cours du temps, ce qui ne pouvait résulter que d'un oubli de leurs but et forme originaires ; ils leur attribuaient un autre but et accommodaient leur vieille forme à ce but nouveau. Ainsi, parmi les amulettes plus récentes, on trouve l'escalier (pl. XLV, fig. 71), qu'on chercherait en vain parmi les plus anciennes. Au contraire, on trouve souvent le trône à porteurs (pl. LXVIII, fig. 153) parmi les objets sacrificiels peints sur les cercueils du moyen empire ; il ne se rencontre pas en des temps moins reculés. L'escalier remplaça le trône à porteurs lorsque les Egyptiens eurent oublié la signification de cette vieille amulette. Sa forme éveilla chez eux l'idée d'escalier qui, par vertu magique, se changea en escalier véritable sur lequel l'esprit montait à bord du bateau et, le passage achevé, descendrait du bord sur le rivage. Même sort eut le couteau en pierre (pl. LXVIII, fig. 149, 150, pl. XLV, fig. 65) qui se changea en panache d'Amon, fait de plumes d'oiseaux et en panache de deux plumes d'autruche (pl. XLV, fig. 63 et 64; pl. LXVIII, fig. 151, 152). L'amulette pour la réunion avec des amis (pl. LXVIII, fig. 148) se constitua par suite d'une interprétation erronée de la figure représentant la vaisselle dont on se servait pendant les cérémonies relatives au lavement des pieds du roi égyptien (pl. LXVIII, fig. 145-147) (1).

La matière des amulettes

Les amulettes pouvaient être fabriquées d'une matière quelconque mais si leur efficacité devait être garantie, il fallait que chaque amulette fût fabriquée d'une matière très précisément définie. Ainsi les livres des Morts prescrivent pour la fabrication de la tige de papyrus (pl. XLVI, fig. 72) le spath bleu clair (2), pour la fabrication du symbole d'Eset (pl. LVI, fig. 91 à gauche), la cornaline (3), pour la fabrication de la colonne sacrée zed (pl. XLVI, fig. 74) l'or (4), etc.

(1) Voir H. Schäfer : *Entstehung einiger Mumienamulette*, Zeitschrift für aeg. Spr., 43 (1906), p. 66 et sq.
(2) Livre des morts, chap. CLX.
(3) Livre des morts chap. CLVI (pl. LVI, fig. 91 à gauche) = livre des morts, XIII (p. 24).
(4) Livre des morts, chap. CLV (pl. LVI, fig. 91 à droite).

B. LES AMULETTES ÉCRITES

Nous avons dit dans l'article traitant de l'emploi des formules magiques, que les Egyptiens se servaient de formules magiques écrites sur du papyrus ou sur toile, ou taillées dans des tables en pierre, comme d'amulettes, en les portant sur eux ou les déposant dans la crypte (1). Ils s'imaginaient que la vertu magique éveillée par la formule, était inséparablement liée au texte écrit de cette formule.

Les amulettes ne sont pas toujours modelées ; elles sont quelquefois gravées (pl. XXIX, fig. 40 ; XXX, fig. 41 ; pl. XLV, fig. 60 et 61 ; pl. L, fig. 85 ; pl. LI, fig. 86, etc.) ou dessinées sur le papyrus (pl. XLVII, fig. 80; pl. XLVIII, fig. 83 ; pl. LVI, fig. 91) (2).

La relation entre ces amulettes dessinées ou gravées et les amulettes véritables est la même que celle entre les reliefs ou peintures sur les murs des tombeaux et les modèles qu'elles remplacent.

Les Egyptiens portaient ces amulettes écrites, enroulées, nouées et suspendues sur une cordelette autour de leur cou (pl. XLVII, fig. 81 et 82). Une autre amulette semblable se trouve souvent sous la tête des momies (pl. L, fig. 35), par son contenu et par son but, elle se rattache au chapitre CLXII du livre des morts (3).

Parce que le signe hiéroglyphique pour l'amulette et pour la vertu magique (4) ressemble beaucoup à la bande de papyrus enroulée et liée, qu'on portait comme l'amulette écrite autour du cou, et parce qu'on se servait de ce hiéroglyphe dans les textes les plus vieux de l'ancienne Egypte, il est vraisemblable que les amulettes écrites datent de la même époque que l'invention de l'écriture et de l'emploi du papyrus.

(1) Voir pp. 66 à 68 de ce tome.
(2) Voir le pap. mag. de Leyde, III 3 (p. 57)
(3) Livre des morts, XIV (p. 26).
(4) Comparez avec la p. 89.

C. LES AMULETTES NOUÉES

On peut juger de l'âge des amulettes nouées d'après ce fait, que la forme de l'amulette nouée est connue comme hiéroglyphe du radical *dmz* signifiant : « lier, joindre, unir, associer », etc., dès les textes des pyramides (1).

Dans l'édition de Sethe des Textes des pyramides, ce hiéroglyphe manque de style, de sorte qu'on voit qu'il avait beaucoup de variantes. Toutes peuvent être classées en quatre types élémentaires (pl. LXIX, fig. 154) :

Type *a* : 70 a (pyr. de Wenis), 388 c (pyr. de Neferkare), 577 b (N), 635 a (N), 645 a (N), 828 b (N), 835 b (N).

Type *b* : 123 b (W), 267 a (W), 279 a (W), pyr. de Teti), 318 a (W), 388 c (W), 392 a (W, T), 577 b (pyr. de Merenre, pyr. de Pepi), 617 b (T), 635 a (M), 645 a (M), 962 a (M, P, N).

Type *c* : 623 b (P, M, N), 645 a (T), 835 b (M, P), 980 b (N), 1090 d (M).

Type *d* : 577 b (P), 603 a (T), 623 b (P), 635 a (T. P), 645 a (P), 1090 a (P).

Je ne pourrais pas, certes, répondre de la justesse de cette classification que s'il n'était possible de consulter les reproductions mécaniques des textes originaux.

M. U. A. Murray (1) a fait une collection des dessins d'amulettes nouées datant des temps les plus reculés. La plus fréquente de ces amulettes est le type *d*, qui se trouve aussi clairement figuré dans le tombeau de Kagemni (pl. XLIX, fig. 84), contemporain du premier ou du second roi de la VI[e] dynastie (±2900 av. J.-C.). Ce type concorde avec le hiéroglyphe pour *dmz*, tel qu'il est écrit dans le tombeau de

(1) Que l'hiéroglyphe du mot *dmz* soit la forme de l'amulette nouée, c'est ce qu'a prouvé M. U. A. Murray, dans son article *Some pendants amulets*, Ancient Egypt, II, p. 50 et sq.

Theye (pl. LXIX fig. 156), qui vécut sous le règne du troisième roi de la Ve dynastie Neferirkare (± 3100 av. J.-C.).

L'hiéroglyphe pour *dmz* donne la dernière forme de cette amulette pas encore prête à être portée au cou, tandis que sur les peintures on la voit sous sa forme définitive, mise au cou de son possesseur. Son hiéroglyphe est fait d'une ou de deux bandes de toile formant une petite bourse assez ample, à l'intérieur de laquelle est caché quelque objet. La bourse n'est pas cousue, mais on l'a faite en enveloppant et liant cet objet à l'aide de la bande en toile. Une courte perche en bois ou en bronze lui prêtait de la solidité. Cette petite perche était munie, selon la figure du tombeau de Kagemni, d'un chas par lequel passait un bout (ou les deux bouts). D'après la figure du signe *dmz* provenant du tombeau de Theye, le bout était enroulé autour de la petite perche ou percé par elle, comme on peut voir clairement aux fig. 154*d* et 155.

Nous apprenons par cinq descriptions conservées des amulettes nouées, quel était le contenu des nœuds. L'amulette décrite au chapitre XIII du livre des morts, cache dans son intérieur une boulette d'une matière inconnue jusqu'ici (1). Dans le nœud décrit aux formules magiques pour la mère et l'enfant, sont renfermés des os d'une souris que la mère ou l'enfant ont mangée (2). Dans l'amulette nouée pour chasser les maux de tête est une boulette faite de fleurs d'un arbrisseau mouillée de lait (3). Le sorcier de l'époque gréco-romaine évoquant les dieux et les esprits avec l'aide d'un médium, protège celui-ci par l'amulette nouée trempée dans du sang de huppe ; dans la bourse de cette amulette se trouve le scarabée noyé dans du lait de vache noire (4). Le sorcier voulant gagner l'amour d'une femme porte sur lui l'amulette nouée dans laquelle est liée de la peau d'une tigue qui s'aspira sur un chien noir ; le sang de cette tigue faisait partie de la boisson magique à faire boire à la femme dont le magicien voulait gagner l'amour (5). Une amulette nouée décomposée se trouve dans la collection des antiquités égyptiennes de Michel Esterhazy à Talôs en Slovaquie (pl. LXIX,

(1) Livre des morts, II 2 (p. 17).
(2) F. mag. pour la m. et l'enf., VII 2 (p. 30).
(3) Pap. mag. de Leyde, V 2 (p. 58).
(4) Grim. dém. de L. et L., IX 14 (p. 136).
(5) Grim. dém. de L. et L., XIII 2 (p. 139).

fig. 157). Cette amulette se compose d'une bourse de toile de 5.4 cm. en hauteur, analogue par sa forme aux bourses des amulettes nouées de l'ancien empire, dans laquelle étaient deux têtes d'ibis, formées de toile et un autre objet de toile dont la forme et le but me sont incompréhensibles.

Il est difficile de deviner comment les hommes préhistoriques imaginaient le fonctionnement de ces amulettes nouées. Il est difficile de pénétrer la psychologie des Egyptiens de la haute antiquité qui nous ont laissé dans leurs inscriptions une ressource pour cette recherche ; mais nous n'avons pas mieux à faire, que de laisser à l'imagination des poètes le soin de pénétrer l'âme de l'homme préhistorique. C'est seulement, d'après les quatre prescriptions relatives à leur fabrication, mentionnées ci-dessus, que nous pouvons essayer de déterminer comment les Egyptiens des temps moins reculés s'imaginaient le fonctionnement des amulettes nouées. Un peu de clarté nous vient de la seconde et de la quatrième description ; une partie de l'animal était mangée, l'autre portée sur le corps. Comme on peut juger d'après le contenu de la formule, la première amulette avait pour but de faciliter à la mère l'allaitement de son enfant. L'esprit de la souris que la mère avait mangé, devait peut-être pénétrer à travers son sein jusque dans la bourse renfermant les os et frayer ainsi le chemin au lait. Si l'on admet que cette idée est tant soit peu vraisemblable, comment expliquer qu'on puisse obtenir par cette amulette le même effet en donnant à manger de la souris cuite à l'enfant ?

Il semble que l'idée de la quatrième amulette se fonde sur cette même pensée, qu'un tout, divisé en deux parties, garde la tendance à se réunir et qu'il doit en être de même de deux personnes dont l'une a mangé une partie et l'autre porte la seconde partie sur elle, dans une amulette à nœuds. Cependant, cette explication ne peut s'appliquer aux autres amulettes à nœuds qui nous restent à expliquer. Quiconque alors admet cette explication pour vraisemblable, doit admettre que toutes les amulettes à nœuds ne tirent pas leur origine de cette idée. Peut-être la forme extérieure n'avait-elle plus de signification, comme un héritage de génération en génération, maintenu par la force conservatrice de la magie, et peut-être l'objet caché dans la bourse était-il l'essence véritable de l'amulette.

Si le nœud était sans destination particulière dans la magie, il en

acquit sans contredit plus tard. Il était de règle que les amulettes réelles eussent des bouches ou des chas ; on les enfilait, ensuite on liait le fil et attachait l'amulette au cou de celui qu'elle devait protéger. Il n'est pas fait mention, dans l'instruction, de la nature du nœud ; on peut en conclure qu'aucune importance n'était attachée à la manière dont le fil était noué, et les amulettes enfilées (1). Néanmoins, dans deux instructions, il est prescrit de faire sept nœuds à la cordelette, par laquelle les amulettes sont enfilées, et cela avec des rites tout à fait particuliers (2). Si le nombre des nœuds était fixé et si l'on a prescrit aussi la qualité du fil et la manière de faire ces nœuds, il est évident qu'on leur attribuait une fonction magique (3). Cependant, on reste dans l'incertitude sur la suite de pensées qui amena les Egyptiens à l'idée de la vertu magique de ces nœuds. Du contenu de la fin de la formule du papyrus magique de Turin, pl. 135 (4), on peut conclure que la force mauvaise, désirant nuire à celui que l'amulette garde, devait s'avancer étroitement le long de la cordelette ; en chemin les nœuds lui faisaient obstacles, qu'elle ne pouvait vaincre qu'avec des grandes difficultés, ou qu'elle ne pouvait pas vaincre du tout, parce qu'elle devait passer par eux.

La bague d'or, comme amulette, n'est signalée dans la littérature magique des anciens Egyptiens qu'une seule fois, dans un texte de l'époque ptolémaïque (5). Comme le cœur desséché de la musaraigne y doit être enchâssé à la place d'une pierre, il est évident que la bague remplace dans ce cas, l'amulette à nœuds avec la bourse.

(1) F. mag. pour la m. et l'enf., VIII 3 (p. 31).
(2) F. mag. pour la m. et l'enf., IX 3 (p. 31), XII 2 (p. 33) ; voir aussi : pap. mag. de Turin, II 2 (p. 49).
(3) Un grand nombre d'amulettes à nœuds est conservé dans les musées du monde entier. Une amulette avec sept nœuds et avec deux amulettes écrites, enroulées et nouées, du musée de Berlin, est figurée dans le livre de M. Ad. Erman : *Die ägyptische Religion*, 2e éd., p. 182, fig. 99. Deux amulettes écrites et nouées suspendues sur deux cordelettes de quatre nœuds (pl. XLVII fig. 81) et une autre amulette analogue sur une cordelette de quatorze (= 2 × 7) nœuds (pl. XLVII, fig. 82) et beaucoup d'autres sont conservées dans le musée de Leyde. Un grand nombre de différentes amulettes à nœuds est figuré dans le livre de M. W. M. Flinders Petrie : *Amulets, illustrated by the Egyptian Collection in University College, London*, pl. XVII et XVIII.
(4) Pap. mag. de Turin, VII (p. 53) ; voir aussi VIII *a* (p. 53-54).
(5) Grim. dém. de L. et L., XX 4 (p. 146).

5. LES RITES MAGIQUES

Pour que le moyen magique produisît l'effet voulu, il était nécessaire que celui qui exerçait la magie agît en se servant de lui, éventuellement pendant qu'il le fabriquait, selon une règle tout à fait stricte. C'est ce qu'on appelle un rite. Tout rite exécuté par le magicien n'était pas rite magique. S'il est prescrit que le magicien doit garder la propreté corporelle pendant qu'il use des charmes, nous ne saurions tenir le bain ou l'ablution pour rite magique, car la propreté du corps est la conséquence naturelle de ce qu'on a pris les bains ou qu'on s'est lavé. Cependant, quand on remplace le bain et l'ablution par la simple aspersion d'eau, c'est alors un rite magique, car les quelques gouttes d'eau qui tombent sur la tête de celui qui exerce la magie, ne peuvent pas, d'une manière naturelle, débarrasser tout le corps de ses impuretés.

Il est frappant que les textes magiques égyptiens ne renferment pour la plupart que les formules et que les descriptions des rites que l'enchanteur doit faire avant ou pendant la récitation des formules ne sont que rarement ajoutées. Le texte 7 de la table de Metternich (1) et son original du papyrus magique de Turin (2) font voir que la récitation des formules qui ne sont pas accompagnées par une instruction, est réunie avec un rite. Dans le texte original, le rite est décrit en détail, la copie d'une époque plus jeune n'en fait pas mention. Ce phénomène peut avoir des motifs divers, mais l'un d'eux est certainement celui qu'on n'attribue pas au rite cette importance qu'au texte précis de la formule.

A cette question : «quelle est la cause générale qui donne naissance aux cérémonies magiques ?» j'ai déjà répondu dans la préface (3).

Il était nécessaire, même quand on ne faisait plus que prononcer la formule magique, d'observer des prescriptions particulières si l'on voulait obtenir des effets désirés. Avant tout, ce qui n'était point indifférent, c'était la personne qui prononçait la formule magique. Certaines formules pour repousser la maladie, doivent être dites par le malade

(1) P. 67-68.
(2) VI (p. 52-53).
(3) P. 19-21 de ce volume.

lui-même (1) ; d'autres par le médecin (2). Certaines formules pour l'enfant sont dites par la mère (3), d'autres par n'importe qui (4), mais la formule pour faciliter l'accouchement ne peut être dite que par un spécialiste de la magie, le lecteur des livres sacrés (5). Dans le papyrus magique de Harris, il n'est prescrit que pour une seule formule, qu'elle doit être dite en faveur de qui que ce soit, par quelqu'un qui le dépasse en sagacité d'esprit (6). Que celui qui dit la formule ou use d'autres charmes, doit être propre, ce n'est mentionné que peu de fois (7), car c'était une exigence évidente pour tout magicien. Le médium pour évoquer les dieux devait être un garçon (8), rare est la mention expresse, que ce doit être un garçon à l'état de pureté, qui n'a pas encore eu commerce avec une femme (9). L'amulette à nœuds qui doit protéger l'enfant nouveau-né contre toutes les maladies, doit être faite par deux sœurs mères qui tiennent lieu des déesses Eset et Nebthet (10).

Encore plus rares sont les prescriptions indiquant le lieu où la formule magique doit être dite et où il faut exercer la magie. La formule pour faciliter l'accouchement doit être dite par le lecteur des livres sacrés sur deux briques, où est assise la femme qui enfante (11). Celui qui use des charmes contre les crocodiles doit se tenir debout sur la proue du bateau (12). Il faut évoquer les dieux en un endroit propre (13), sombre (14), dans une chambre cachée, lavée avec de l'eau à laquelle on a mêlé du salpêtre ; cette chambre doit avoir une porte dans son mur à l'est (15). Le sorcier qui veut questionner le soleil doit se

(1) Par ex. : Livres de méd., XI 2 (p. 104), XII 2 (p. 105), etc.
(2) Par ex. : Livres de méd., I (p. 100), II (p. 100), IV (p. 101), V (p. 102), XXI (p. 108), XXII (p. 108), etc.
(3) F. pour la m. et l'enf., II (p. 28), III (p. 28), etc.
(4) F. pour la m. et l'enf., I (p. 27), IV (p. 29), VII (p. 30), etc.
(5) F. pour la m. et l'enf., V (p. 29-30).
(6) Pap. mag. de Harris, IV, titre (p. 38).
(7) Livre d'Apop, instruction à VIII/1 (p. 91) ; grim. dém. de L. et L., II B (p. 123), VII 1 (p. 129), IX 1 (p. 135), XII A (p. 139), etc.
(8) Grim. dém. de L. et L., I (p. 122-123), III (p. 124), IV (p. 124-125), etc.
(9) Grim. dém. de L. et L., VI 2 *a* (p. 127), IX 1 (p. 135), etc.
(10) F. mag. pour la m. et l'enf., XII 2 (p. 33).
(11) F. mag. pour la m. et l'enf., V (p. 29-30).
(12) Pap. mag. de Harris, IV 3 (p. 39).
(13) Grim. de L. et L., VIII 3 (p. 134), X 1 *a* (p. 137) etc.
(14) Grim. dém. de L. et L., VI 2 (p. 137-138), VII 1 (p. 129), etc.
(15) Grim. dém. de L. et L., III (p. 124).

tenir debout en un endroit libre, pour pouvoir regarder le soleil quand il se lève (1) ; s'il veut questionner la lune, il doit se tenir sur le toit d'une maison (2).

Aussi le temps où l'on doit user de charmes n'est-il indiqué que rarement. Que la formule matinale doive être dite le matin (3) et la vespérale, le soir (4), cela va de soi. Dans le livre du dragon Apop, le temps où l'on doit faire le rite est indiqué plusieurs fois (5). Certaines amulettes ne doivent être attachées à la momie qu'au jour de l'enterrement (6). Les préparatifs pour évoquer les dieux et les esprits par une lanterne à l'aide de Re, doivent être faits le matin, au lever du soleil, et l'évocation elle-même doit être prononcée à midi (7). Il ne faut évoquer les dieux et les esprits à l'aide d'un vaisseau renfermant de l'huile, que de jour, jusqu'à sept heures (8). Questionner le soleil à l'aide d'un médium, cela doit se faire au lever du soleil (9), et la lune ne peut être questionnée que quand elle est pleine (10). L'amulette qui doit guérir un gouteux doit être fabriquée et liée sur la jambe du malade quand la lune se trouve dans la constellation du lion (11).

Nous ne trouvons que deux mentions de la manière dont il faut dire les formules magiques, et cela, dans l'instruction qui enseigne la manière d'évoquer les dieux par une lanterne, avec l'aide de Re. Il faut prononcer l'évocation d'une voix énergique ; la formule coercitive d'une voix sifflante, mais haute (12). Mais très souvent, il est indiqué combien de fois le magicien doit répéter la formule. A une époque plus reculée, il était d'usage de dire les formules quatre fois (13) ; très rarement sept

(1) Grim. dém. de L. et L., XI, instruction (p. 138-139).
(2) Grim. dém. de L. et L., XII A (p. 139).
(3) F. mag. pour la m. et l'enf., IX (p. 31).
(4) F. mag. pour la m. et l'enf., X (p. 31).
(5) Livre du dragon Apop ; instruction à I-VII/1, 2 (p. 87-88), instruction à VIII/3 (p. 92), instruction à IX/3 (p. 97-98).
(6) Livre des morts, II 2 (p. 17), XI 5 (p. 24).
(7) Grim. dém. de L. et L., VII 1 (p. 129).
(8) Grim. dém. de L. et L., IX 1 (p. 135).
(9) Grim dém. de L. et L., XI 1 (p. 138).
(10) Grim. dém. de L. et L., XII A (p. 139).
(11) Grim. dém. de L. et L., XXXII (150).
(12) Grim. dém. de L. et L., VII A5 (p. 130), VII G (p. 133).
(13) F. pour la m. et l'enf., XII 2 (p. 33) ; pap. mag. de Harris, V, VI, VII, VIII, X (p. 39-41), livre des morts, V 1, 2 (p. 19), livre de méd., XXI (p. 108), table de Metternich, 22 (p. 76-77).

fois (1) ; à l'époque ptolémaïque, on les répétait d'ordinaire sept fois (2), rarement trois (3) ou neuf fois (4).

A ce propos, il faut faire observer que le nombre sept acquiert son importance pour la magie dès avant l'époque ptolémaïque ; nous le rencontrons même dans les prescriptions magiques de la fin du XVIIe ou du commencement du XVIe siècle av. J.-C. Ainsi, l'amulette pour la protection de l'enfant doit se composer de sept perles *d'agate* et de sept perles d'or, enfilées à sept fils de lin, dont on fait sept nœuds (5). Dans la formule devant épouvanter le scorpion, on dit que sept enfants de Re font sept nœuds en sept rubans (6) ; aussi l'amulette faite pour les membres d'Hor avait sept nœuds (7). Eset, dans la formule magique pour expulser le poison de scorpion du corps de celui qui fut piqué, est accompagnée de sept scorpions (8). Dans la formule à dire quand on fabrique l'amulette décrite plus haut pour la protection de l'enfant, on fait mention d'un événement mythique où les soixante-dix-sept ânes jouaient un certain rôle (5). Dans la formule contre les crocodiles, on parle d'amulettes de soixante-dix-sept dieux (9) et la même formule contre les crocodiles attribue à Khmoun soixante-dix-sept yeux et soixante-dix-sept oreilles (10). Les nombres 4 et 7 sont combinés en 28 ($= 4 \times 7$) dans le nombre des yeux divins d'une amulette de la collection de l'université de Londres (pl. XLIV, fig. 59) ; une amulette du musée de Leide (pl. XLVII, fig. 82), a quatorze nœuds ($= 2 \times 7$).

S'il est prescrit que la personne exerçant la magie doit être propre et que l'endroit où l'on veut user de charmes, doit l'être également, il est naturel que toutes les choses dont se sert le magicien doivent être propres. Dans les textes anciens, il est seulement précisé que les formules et figures magiques à employer comme amulettes, doivent être écrites

(1) Pap. de Leyde, I (p. 56).
(2) Grim. dém. de L. et L., II (p. 123), IV 2 (p. 125), VI 2 *a*, *b* (p. 127), VII 1 (p. 129), VII A5 (p. 130), VII C (p. 130), VII D 6 (p. 132), VII K (p. 133-134), etc.
(3) Grim. dém. de L. et L., I (p. 122-123), II B (p. 123), X (p. 137), XI 1 (p. 138).
(4) Grim. dém. de L. et L., V 2 (p. 126), XII (p. 139).
(5) F. mag. pour la m et l'enf., XII 1 (p. 33) ; quant à sept nœuds voir aussi VII 2 (p. 30) et IX 3 (p. 31).
(6) Pap. mag. de Turin, II 2 (p. 49).
(7) Pap. mag. de Turin, VII (p. 53)
(8) Table de Metternich, 15 (p. 71-73).
(9) Pap. mag. de Harris, III 4 (p. 38).
(10) Pap. mag. de Harris, VI 1 (p. 40).

ou dessinées avec de l'encre de myrrhe (1) sur une feuille neuve de papyrus (2). Dans les textes de l'époque ptolémaïque, on trouve assez souvent, après l'énumération des objets nécessaires pour les charmes, cette prescription particulière pour chacun d'eux, qu'il doit être propre (3). Comme l'argile sur laquelle marchait un homme ou un animal malpropres est devenu malpropre également, les magiciens modèlent en cire les statuettes nécessaires aux charmes (4) ; il est plus facile d'obtenir de la cire garantie pure que de l'argile garantie pure. Pour cette raison aussi, le sorcier, son médium et les autres objets nécessaires aux charmes doivent être isolés de la terre et se placent sur des briques neuves (5) ou des feuilles de palmier (6).

Le parfum de l'encens accompagne toujours le dieu ; c'est par lui que la présence du dieu se fait connaître (7). Par une conclusion logique erronée de cette idée, s'est développée cette autre idée, qu'on peut attirer les dieux et les esprits lumineux (c'est-à-dire les esprits des hommes justes décédés) à l'aide du parfum de l'encens. Les morts (c'est-à-dire, les esprits des hommes injustes décédés) s'enfuient devant les dieux, et, par conséquent, ils s'enfuient aussi devant le parfum de l'encens C'est pour cette raison que les rites religieux en l'honneur des dieux commencent par le brûlement de l'encens (8) ; la fumigation de l'encens fait aussi partie des cérémonies funéraires (pl. LIV, fig. 89) (9) et des offrandes (10). Après la prise d'une ville, on repousse les dieux

(1) Livre des morts, XI 5 (p. 24) ; grim. dém. de L. et L., VI 4 (p. 128), XIV 2 (p. 140) ; grim. dém. du Louvre, I A (p. 151).
(2) Livre des morts, XIV 4 *b* (p. 25) ; livre d'Apop, instruction à I-VII/1 (p. 87), instruction à VIII 2 (p. 91-92), instruction à IX 1 (p. 97), instruction à X 1 (p. 98).
(3) Grim. dém. de L. et L., III, instruction (p. 124), VI 1 (p. 127), VII 1 (p. 129), VIII B (p. 134), IX 1 (p. 135), etc. ; grim. dém. du Louvre, III A (p. 152).
(4) Inscr. sur les cerc. du m. emp., IV 3 (p. 15) ; livre d'Apop, instruction à I-VII/I (p. 87), instruction à VIII 2 (p. 91-92), instruction à IX 2 (p. 97), instruction à X 1 (p. 98) ; livres de méd., XXVII (p. 111).
(5) Grim. dém. de L. et L., III, instruction (p. 124), VII 4 (p. 129), IX 1 (p. 135).
(6) Grim .dém. de L. et L., IX 1 (135).
(7) Voir : la légende de l'engendrement, de la naissance et de l'éducation de la reine Hatchepsowet, *Urkunden*, IV, 219/13, 220/5-6 et ailleurs.
(8) Voir le rituel du culte d'Amon, le papyrus hiératique du musée de Berlin, n° 3055 1/2-2/4.
(9) Voir aussi les autres illustrations se rapportant au chap. Ier du livre des morts ; Naville : *Das aegyptische Todtenbuch der XVIII-XX Dynastie*, Tab. II Ag, Tab. III Pe, La, Da, Le, Tab. IV Ba, Le.
(10) Textes des pyramides, § 28-29.

vaincus et on évoque les dieux égyptiens par la fumigation de l'encens (1) Aussi les sorciers de l'époque ptolémaïque brûlaient-ils de l'encens pour évoquer les dieux (2). Si le parfum attire les dieux, la mauvaise odeur les repousse ; aussi guérit-on les maladies causées par les dieux et les esprits en faisant des fumigations de choses répugnantes auprès du malade (3), et le magicien de l'époque ptolémaïque brûle dans un chaudron des excréments de singe quand il veut évoquer les dieux ou repousser les esprits (4). Comme l'endroit d'où les dieux s'en allèrent, devient champ libre pour les démons, on peut péparer le sol pour ces derniers par de mauvaises odeurs. A cette fin, le sorcier évoque l'esprit d'un damné en brûlant des excréments d'âne dans son chaudron (5). Dans le grimoire démotique de Londres et de Leyde, nous trouvons encore quelques ingrédients, par la combustion desquels, dans le chaudron, on peut attirer les esprits des vivants et des morts ou forcer les dieux à se rendre auprès du sorcier et à se soumettre à sa volonté (6). Mais ce n'est, je crois, que dans un seul cas, qu'on peut trouver la relation logique entre cet ingrédient et la nature de l'esprit qu'on évoque. Si le sorcier veut évoquer l'esprit d'un noyé, il doit brûler dans son chaudron un crabe de mer, habitant des eaux (7). C'est pour ce motif peut-être, que l'esprit lumineux est attiré par l'odeur du cœur brûlé de la hyène ou du lièvre (8), qui habitaient dans les cimetières de la lisière occidentale du désert.

On ne peut pas s'étonner que l'évocation des dieux et des esprits à l'aide de la lanterne ou du vase contenant de l'huile doive se faire dans une chambre sombre, écartée (9). Les ténèbres et le silence aident le sorcier à concentrer ses pensées, et le manque de perceptions renforce l'intensité des imaginations, de sorte qu'elles peuvent se changer en hallucinations. C'est pour cette raison que les ténèbres, le silence et la solitude éveillent en l'homme la peur (10), et qu'on suppose la vertu magique

(1) Table de Piankhi, l. 97 et 102-103, Urkunden, III 35/4, 38/5-8.
(2) Grim. dém. de L. et L., VII 1 (p. 129); IX 5 (p. 136).
(3) Livres de méd., XIV (p. 105-106).
(4) Grim. dém. de L. et L., IX 13 (p. 136).
(5) Grim. dém. de L. et L., IX 10 (p. 136).
(6) Grim. dém. de L. et L., IX 3-6, 7, 11 (p. 135-136).
(7) Grim. dém. de L. et L., IX 9 (p. 136).
(8) Grim. dém. de L. et L., IX 8 (p. 136).
(9) Grim. dém. de Londres et de Leyde, III (p. 122), VI 2 (p. 128), VII 1 (p. 129).
(10) Voir le pap. mag. de Leyde III (p. 57).

de repousser les démons au feu et au son, surtout à la voix humaine. Le cliquetis du sistre (pl. XXXIII, fig. 46) est un son qui chasse très énergiquement les esprits mauvais ; on s'en servait spécialement pendant les fêtes religieuses. L'expérience que le feu et le vacarme écartent les bêtes sauvages, rehausse la force persuasive de cette idée.

Nous avons épuisé les prescriptions générales que devait observer le sorcier quand il accomplissait ses rites. Cependant, d'autres rites encore avaient leurs particularités, et celui qui les exerçait, devait en observer les prescriptions particulières.

Nous rencontrons dès le moyen empire un rite magique tendant à dérober la vie à un ennemi ou à un importun (1). Le magicien fabrique une statuette en cire représentant son ennemi et ainsi il se procure un corps remplaçant le corps véritable de son ennemi. En écrivant sur la statuette le nom de son adversaire et le mettant en rapport avec son original vivant, il lui donnait une partie de l'esprit de ce dernier. C'est ainsi que le sorcier fait une seconde personne de son ennemi, entièrement en son pouvoir. L'esprit de cette seconde personne était forcé d'exécuter les ordres du sorcier. S'il s'opposait, le sorcier pouvait le contraindre par des châtiments, à se soumettre à sa volonté ainsi qu'un serviteur vivant. Parce que l'esprit de ce second être faisant partie de l'esprit de l'être vivant, l'homme vivant était sujet aux mêmes états psychiques que la statuette ; quand l'esprit de la statuette éprouvait de la douleur, l'esprit de l'homme vivant en éprouvait aussi, et cet homme exécutait ce que décidait l'esprit de la statuette. Cette chaîne de conclusions logiquement fausses était couronnée par l'idée que le corps de l'homme vivant était sujet aux mêmes changements que le corps subsidiaire de la statuette, et que si ces deux sortes de changements ne s'effectuaient en même temps, ils se suivaient de peu. Notre magicien du moyen empire, pour avoir ainsi le corps et l'esprit de son ennemi en son pouvoir, agit énergiquement. Il enterre la statuette au cimetière, et l'oraison funèbre qu'il dit sur elle n'est que la demande adressée à Ousirew de ne point épargner son ennemi. Puis il s'attend à ce que son ennemi se trouve bientôt là où est sa statuette et que ce dernier devienne la proie de la colère du dieu irrité.

(1) Inscr. sur les cerc. du m. emp., IV 3 (p. 15).

Il est regrettable que les procès-verbaux judiciaires se rapportant au complot du palais contre le roi Ramsès II soient si concis (1). Le sorcier dont le juge cacha le nom véritable par le nom diffamant Penhiboon, se procura un grimoire de la bibliothèque royale et exerça la magie selon les instructions y contenues. Il fabriqua notamment des statuettes d'hommes en cire, envoya des maladies sur les hommes correspondants et paralysa leurs membres. Le grimoire traitant de la victoire sur le dragon Apop est une copie du livre destiné au roi, comme on le voit par son titre (2). Ce livre se compose de quelques chapitres indépendants dont chacun contient une description des rites, et une copie des formules dites à cette occasion. Tous ces rites poursuivent le même but, qui est d'anéantir un ennemi ou une personne inopportune ; elles ont aussi une origine commune. Quiconque parcourt ces instructions (3) s'aperçoit qu'elles se basent sur l'instruction mentionnée plus haut du sorcier du moyen empire, mais très développée et complétée de détails nombreux. Les formules que le sorcier doit dire pendant les rites se basent sur la formule pour repousser le dragon Rerek (4). Rerek et Apop sont des reptiles, tous deux ennemis de Re, des êtres très semblables, sinon identiques. On peut en conclure que la formule pour repousser le dragon Rerek est le texte à prononcer pendant les rites analogues à celles pour anéantir Apop et que ces rites à l'origine accompagnaient la lutte de Re avec ces monstres au lever du soleil et par temps d'orage. Le titre du livre traitant de la victoire sur Apop et certains passages des instructions (5), en témoignent. Les détails par lesquels les rites et formules des divers chapitres du livre de la victoire sur Apop diffèrent les uns des autres, montrent que ce livre est peut-être une collection des rites religieux célébrés dans plusieurs temples égyptiens en vue du même but. Selon les titres des formules du premier alinéa du livre de la victoire sur Apop et selon l'instruction à la VIIIe partie, qui est le mieux rédigée, le prêtre fabrique une statuette d'Apop en cire, la lie, crache et marche sur elle, la perce d'un javelot, la coupe au couteau, la brûle sur le feu

(1) Pap. de Lee et Rollin (p. 116-117).
(2) Livre d'Apop, titre (p. 83).
(3) Livre d'Apop, instruction à I-VII (p. 87-88), instruction à VIII (p. 91-92), instruction à IX (p. 97-98), l'instruction à X (p. 98).
(4) Livre des morts IV (p. 17-19).
(5) Voir surtout le titre et le contenu de l'instruction à I-VII/2 (p. 88).

et enfin il la jette dans un peu de paille. Pour achever le rite, le prêtre verse de l'urine d'une femme en menstruation sur de la cendre ou jette cette cendre dans le vase renfermant l'urine de la femme en menstruation.

Quand il se dispose à anéantir un homme vivant ou un esprit, il fabrique sa statuette en cire et exerce les mêmes rites avec la statuette d'Apop et avec celle de l'homme ou de l'esprit qu'il fait passer ainsi pour le compagnon d'Apop et à cause de cela l'ennemi de Re.

On se servait dans ces rites au lieu de statuettes en cire, de dessins ou de simples noms écrits sur une feuille neuve de papyrus ; de même remplaçait-on les amulettes par des dessins d'amulettes sur une feuille neuve de papyrus et les statuettes des dieux, par leurs symboles ou leurs noms (1) Le sorcier de l'époque grecque ne se rend vraisemblablement plus compte que ces dessins remplacent les modèles ; il accomplit ces rites et avec les dessins et avec les fac-similés en cire (2).

Pour ne pas inutilement détruire des papyrus, un autre sorcier, dessine des images dans le sable et marche sur elles en disant des formules appropriées, et le magicien de l'époque grecque ajoute ce rite aux deux précédents (3) sans se rendre compte qu'il accomplit en réalité le même rite par trois fois.

Quand le médecin doit remettre en place l'utérus d'une femme, il fabrique une statuette d'ibis en cire, la brûle sur le feu, de sorte que la fumée puisse entrer dans les parties génitales de la femme (4). Il ne faut pas douter que la statuette en cire vise alors le même but que les statuettes en cire employées dans les rites précédents, mais le but de la combustion de la statuette pendant ce rite, est tout autre. La statuette de cire, sur la flamme, se change en fumée et avec la fumée entre dans la partie génitale, aussi l'esprit qui résidait en cette statuette. Nous pouvons aussi conjecturer avec vraisemblance pourquoi la cire doit représenter un ibis. C'est l'oiseau sacré du dieu Thowt soit comme

(1) Voir p. 85 et 86 de ce volume.
(2) Voir l'instruction à VIII (p. 91-92) et IX (p. 97-98) ; on trouve aussi une pareille union de deux remèdes magiques dont l'un, à l'origine, remplaçait seulement l'autre, dans le Livre des morts XIV 4 *a*, *b* (p. 25), II 2 (p. 17) (l'amulette nouée avec une boulette sur laquelle se prononce la formule, est un moyen plus ancien . l'emploi de la boulette sur laquelle est dite la même formule, est un perfectionnement plus récent.
(3) Voir l'instruction à X 1 (p. 98).
(4) Livres de méd., XXVII (p. 111).

figure humaine avec une tête d'ibis, soit directement sous forme d'ibis. Or le dieu Thowt est le dieu de la lune.

Aussi la récitation de la formule pour expulser le venin du corps de l'homme piqué, sur la table de Metternich (1), devait être accompagnée d'un rite spécial qui est décrit dans l'appendice de cette formule, dans le papyrus magique de Turin (2). L'enchanteur doit réciter cette formule devant la statue du dieu Hor, mais d'abord il lui faut donner manger du pain, de la bière et de l'encens.

Quiconque reconnaîtra le rite du livre de la perte d'Apop dans la prescription du papyrus de médecine de Londres précisant comment repousser une maladie inconnue dont celui qui en a été atteint est persuadé que son ennemi la lui a infligée (3). On ignore pourquoi il faut se servir *d'une verge de mer* croissant sur le bateau (un mollusque, peut-être le solen ?) comme corps subsidiaire au lieu d'une statuette en cire.

Le grimoire démotique de Londres et de Leyde contient dans sa plus grande partie des instructions pour évoquer les dieux, les esprits lumineux et les esprits des damnés de même que des gens vivants. On évoquait les dieux et les esprits pour apprendre les choses inconnues ou pour les forcer à exécuter les tâches que leur imposait le magicien. En analysant et comparant ces instructions, nous comprenons que la suggestion et l'hypnotisme jouent le rôle principal pendant l'évocation des dieux et des esprits à l'aide d'un médium, ou que ce sont l'autosuggestion et l'autohypnotisme quand le magicien veut converser lui-même avec les dieux sans l'aide d'une autre personne.

Quant au médium, ce ne peut être qu'un garçon chaste qui n'a eu encore commerce avec aucune femme (4). Le sorcier doit le mettre à l'épreuve pour juger s'il a les qualités convenables (5) parce que tout garçon chaste n'est pas apte à servir de médium. Si le garçon apparaît convenable, le magicien lui procure ensuite des amulettes qui le protègent contre tout danger pendant l'évocation des esprits (6), et

(1) 7 (p. 67-68).
(2) VI (p. 52-53).
(3) Livres de méd., XIII 3 (p. 105).
(4) Grim. dém. de L. et L., I (p. 122-123), III (p. 124), IV (p. 124-125).
(5) Grim. dém. de L. et L., IX 1, 2 (p. 135).
(6) Grim. dém. de L. et L., IX 13 (p. 136).

inaugure les rites par une formule dans laquelle il prie les dieux de favoriser son entreprise (1). Quand il a fait tous les préparatifs nécessaires il hypnotise le garçon. Voici comment :

Il allume une lanterne dans une chambre sombre, place le garçon contre la lanterne, de sorte que ses yeux fermés soient tournés vers cette dernière. Puis il se place debout à côté de lui ou derrière, il penche sa tête au-dessus de celle du garçon et dit la formule appropriée par sept fois, tout en frappant doucement la tête du garçon. Puis il lui demande : « Vois-tu de la lumière ? » Et quand le garçon répond : « Je vois de la lumière », il l'interroge sur tout ce qu'il désire apprendre (2), ou il met le garçon à plat ventre devant le vase contenant de l'huile, de sorte que la tête du garçon se trouve au-dessus du vase. Ensuite le garçon ferme ses yeux et le soricer qui se tient debout, auprès de lui, la tête inclinée vers celle du garçon, dit la formule magique par sept fois, puis ordonne au garçon d'ouvrir ses yeux (3). Pour que le garçon tombe plus vite en sommeil hypnotique, le sorcier brûle dans un chaudron sur du bois d'olivier soit de l'encens, soit d'autres matières odorantes, soit même des substances puantes, destinées à faire certaine impression suggestive, et sur le sorcier et sur le médium (4). La lumière de la lanterne ou l'éclat de la surface d'huile éclairée peuvent être remplacées par la lumière du soleil levant (5) ou de la pleine lune (6). Quand le garçon a répondu sur toutes les questions que le sorcier lui a posées, alors celui-ci l'éveille du sommeil hypnotique par une formule magique enjoignant aux dieux de remettre le garçon dans son état naturel (7).

Quand le sorcier se disposait à converser avec les dieux sans l'aide du médium, il agissait de la même manière comme en se servant du médium, mais au lieu d'endormir un médium il s'endormait lui-même. Il se plaçait devant la lanterne (8), ou se couchait devant la coupe remplie d'huile

(1) Grim. dém. de L. et L., II A (p. 123), II B (p. 123), VII 1 (p. 129), VII A (p. 129-130).
(2) Grim. dém. de L. et L., III (124) ; de même aussi, avec des digressions insignifiantes VI (p. 127-128), VII (p. 129-134).
(3) Grim. dém. de L. et L., IX 1 (p. 135).
(4) Grim. dém. de L. et L., VII 1-4 (p. 129), IX 3-12 (p. 135-136).
(5) Grim. dém. de L. et L., XI (p. 138-139).
(6) Grim. dém. de L. et L., XII (p. 139).
(7) Grim. dém. de L. et L., IV 4-5 (p. 125).
(8) Grim. dém. de L. et L., V (p. 126-127), VI (p. 127-128), VII (p. 129-134) ; Grim. dém. du Louvre, III A (p. 152).

d'olive pure (1), ou se tenait debout sur le toit d'une maison, la face tournée vers la pleine lune (2), ou se couchait simplement auprès d'un banc neuf sur lequel personne ne s'était encore assis (3). En disant des formules magiques, de règle par sept fois, il se plongeait dans le sommeil (4). Le parfum de l'encens ou la mauvaise odeur de quelque substance brûlée dans le chaudron et l'onction des yeux avec un onguent magique (5) font, selon les lois d'association psychologiques, que des dieux et de bons esprits et des démons apparaissent en rêve au magicien dormant ou, s'il veille (6), les ténèbres, le parfum ou la mauvaise odeur, les formules dites et leur contenu transforment les idées du sorcier en hallucinations.

Très souvent les magiciens n'étaient pas satisfaits des réponses des dieux et des esprits, comme l'atteste la demande fréquente dans les formules, que les dieux disent la vérité sans tromperie (7).

Intéressante est l'instruction à IV A (p. 153) du grimoire démotique du Louvre. Le sorcier donnant un ordre au dieu Anoup fabrique sa statuette saturée de sang et de lait de loup véritables, évoque, à l'aide d'une lanterne, l'esprit d'Anoup et le fait entrer dans cette statuette.

Jusqu'à présent, ce ne sont que les grimoires démotiques du IIIe siècle apr. J.-C., qui nous ont fait connaître les anciennes instructions égyptiennes pour évoquer les dieux et les esprits. Comme il se trouve aussi dans le grimoire démotique de Londres et de Leyde quelques formules grecques (8), et comme les noms grecs et sémitiques véritables et imités (9) se retrouvent dans les formules démotiques, M. Erman conjecture que ces charmes pouvaient être d'origine étrangère (10). Sans aucun doute ces instructions ont été formées sous l'influence de

(1) Grim. dém. de L. et L., IX 1 (p. 135).
(2) Grim. dém. de L. et L., XII (p. 139).
(3) Grim. dém. de L. et L., X (p. 137).
(4) Grim. dém. de L. et L., VII B (p. 130), X 1 *b* (p. 138) ; voir aussi la fin de la formule du grim. dém. du Louvre, III (p. 152).
(5) Grim. dém de L. et L., VI (p. 127-128).
(6) Voir par ex. le grim. dém. de L. et L., VI (p. 127-128), VIII *b* (134).
(7) Voir par ex. : le grim. dém. de L. et L., V 1 (p. 126), VI 3 (p. 128), VII A 3 (p. 130) etc.
(8) 4/9-19, 15/25-28, 23/9-20.
(9) Voir le supplément à ce chapitre : Les vrais noms dans la magie des anciens Egyptiens, p. 113-120 de ce volume.
(10) Ad. Erman, *Die ägyptische Religion*, 2e éd., p. 250.

idées étrangères que les magiciens égyptiens empruntaient aux Grecs aux Sémites et à d'autres nations, mais leur noyau, la possibilité de s'entretenir avec les dieux et les esprits, est une idée que nous trouvons dans les anciens textes égyptiens de tous les temps.

Les dieux et les esprits apparaissent toujours et partout aux gens dans leurs rêves et l'influence de l'excitation extérieure sur le caractère du rêve était connue dès l'antiquité. Déjà aux temps les plus reculés, on brûlait de l'encens dans les temples et les cryptes en l'honneur des dieux, on leur offrait de l'huile dans les coupes et on leur allumait des lanternes. Les Egyptiens employaient donc aux temps les plus reculés, en l'honneur des dieux et des esprits, tous les moyens dont se servaient les sorciers de l'époque ptolémaïque pour évoquer les dieux et les esprits, et il est compréhensible qu'à celui qui par hasard s'endormait dans un temple ou dans une crypte, apparaît en son rêve un dieu ou un esprit. Aussi l'idée qu'on puisse dompter les dieux et les esprits et les forcer à obéir était courante chez les Egyptiens dès les temps les plus reculés. Nous en trouvons des preuves nombreuses dans les textes des pyramides et dans les livres des morts. Il ne faut donc pas chercher à l'étranger l'origine des instructions démotiques pour évoquer les dieux. Les causes pour lesquelles nous trouvons des noms étrangers dans les formules, ont été expliquées plus haut (1).

Les rites accompagnant la naissance de l'enfant (2) sont faciles à expliquer. Le parfum de l'encens doit repousser les démons et rendre agréable le séjour des dieux qui donnent à l'enfant son esprit. Il est intéressant que le lecteur des livres sacrés s'arme pour ce rite, contre les démons, d'un bâton. Je ne connais qu'une mention du bâton magique dans la littérature magique des anciens Egyptiens. Les magiciens de l'ancien et du moyen empire se servaient, pour ce but, exclusivement d'une arme préhistorique, le boumerang dans lequel étaient taillées des figures lui assurant une vertu magique (pl. LI, fig. 86).

Très compliqués étaient les rites funéraires des anciens Egyptiens. La plupart d'entre eux étaient identiques aux rites qu'effectuait le grand prêtre chaque jour dans le sanctuaire, devant la statue du dieu,

(1) Voir p. 61 de ce volume.
(2) F. mag. pour la m. et l'enf., V 4 (p. 29-30).

par exemple : l'encensement de la momie, le lavage avec de l'eau, l'onction et les offrandes. La partie la plus importante de ces rites, c'était le rite de l'ouverture de la bouche, du nez, des yeux et des oreilles. Les rites étaient exercées par plusieurs prêtres, avec un lecteur des livres sacrés en tête. Le prêtre représentant le dieu Anoup avait la masque de celui-ci, (pl. LIV fig. 89, pl. LXVII fig. 144, pl XXXIII fig. 44). Une troupe de pleureuses participait aux rites. Deux de ces femmes représentaient les déesses Eset et Nebthet.

L'enterrement dans l'Egypte ancienne était l'imitation de l'enterrement du dieu Ousirew. Le rite de l'ouverture de la bouche, du nez, des yeux et des oreilles imitait les actes par lesquels avait été jadis, selon le mythe, dématérialisé l'esprit d'Ousirew et par lesquels toutes les fonctions vitales que son corps terrestre avait perdues à sa mort lui avaient été rendues. Selon la croyance des anciens Egyptiens, l'esprit de tout homme, après son décès, était aussi longtemps joint au cadavre que les dieux ne séparaient pas son esprit du corps mort et ne lui donnaient pas une vie nouvelle, ce qui se faisait par les mêmes actes que jadis la dématérialisation de l'esprit du dieu Ousirew. Les rites funéraires des anciens Egyptiens étaient donc des charmes imitatifs ; ils poursuivaient le but de forcer les dieux à exécuter ce que les prêtres exécutaient pendant ces rites.

Il serait superflu de traiter ainsi toutes les cérémonies magiques des anciens Egyptiens, on ne ferait que répéter tout ce qui a été expliqué dans les alinéas précédentsdece chapitre. Cependant, deux instructions de l'époque ptolémaïque me restent incompréhensibles : comment obtenir une conjonction favorable des étoiles (1) et comment mettre l'homme en démence temporelle ou permanente (2) ?

(1) Grim. dém. de L. et L., X, 3 (p. 137)
(2) Grim. dém. de L. et L., XXI (p. 144).

SUPPLEMENT I

Les vrais noms dans la magie des anciens Egyptiens

Les sorciers de l'Egypte ancienne accordaient une grande importance à la connaissance des noms des dieux et de ceux des esprits qu'ils évoquaient, ainsi que des noms des gens pour ou contre lesquels ils usaient de charmes. Ils s'imaginaient qu'ils pouvaient forcer l'homme et le dieu à exécuter leurs ordres quand ils les appelaient par leur nom, mais qu'ils ne pouvaient qu'à grand'peine soumettre à leur volonté un être dont ils ignoraient le nom ou qu'ils étaient tout à fait impuissants contre cet être. C'est pourquoi les Egyptiens se figuraient que les noms usuels des dieux n'étaient pas leurs vrais noms, mais seulement des pseudonymes et que les dieux cachaient leurs vrais noms afin de ne point être forcés à se soumettre à une volonté étrangère.

Cette idée est exprimée très clairement dans la formule magique pour expulser le poison du corps d'un homme piqué par un serpent, formule conservée dans le papyrus magique hiératique de Turin. (1)

La déesse Eset se décida à apprendre le vrai nom du dieu Re (2). Le dieu Re l'apprit lors de la naissance de son père et de sa mère, et le tenait secret dans son cœur pour que personne ne pût l'apprendre et forcer Re à l'obéissance (3).

Eset fabriqua un serpent avec de la salive de Re mêlée à de l'argile et le mit sur le chemin de Re qui fut piqué. Tourmenté par la douleur, il demanda à Eset de venir à son secours ; Eset le lui promit à condition qu'il lui dîse son nom, sans la connaissance duquel elle ne pouvait le guérir (4). Re dit à Eset beaucoup de ses noms (5), mais son vrai nom

(1) Pap. mag. de Turin, I (p. 45-48).
(2) I I A (p. 46).
(3) I I B (p. 46-47).
(4) I I C (p. 47).
(5) I I D (p. 47) ; les expressions : « Celui qui créa le ciel et la terre», « Qui lia les chaînes des montagnes », etc., ce sont des noms de Re, de même que Re, KhepRer, Atoum.

ne se trouve pas parmi eux (1), et c'est pourquoi le poison continua à le tourmenter. Enfin, poussé à bout, Re dit à Eset son vrai nom (2), et Eset aussitôt expulsa le poison par une formule magique.

Dans une autre formule (3), le frère du dieu Hor, piqué, crie au secours d'Hor, mais quand celui-ci le demande qu'il fasse savoir son vrai nom, parce qu'il ne peut lui aider sans connaissance de ce nom, le frère piqué le rebute par des noms faux. Il dit son vrai nom, quand il voit qu'il ne peut pas tromper Hor, alors Hor prononce les mots magiques par lesquels il rend la santé à son frère.

Voilà pourquoi le sorcier se disposant à user de charmes pour ou contre quelqu'un, introduit le nom (4) de celui-ci dans la formule magique ; quand il veut anéantir un homme, il écrit le nom de celui-ci sur la statuette de cire (5), etc. Si la formule magique était destinée à une seule personne bien déterminée, comme on le voit dans les textes des Pyramides, dans les inscriptions sur les cercueils du moyen empire et dans les livres des morts, on précisait toujours le nom de celui à qui le texte

(1) I 1 E (p. 48).
(2) I 2 (p. 48).
(3) Pap. mag. de Turin, V (p. 51-52).
(4) Par exemple dans le conte relatif à la naissance des premiers rois de la Ve dynastie dans le papyrus de Westcar 10/7-11/7 :

« Voici : ils entrèrent chez Redzedet et se renfermèrent avec elle dans son cabinet. Eset se plaça devant elle, Nebthet derrière et Heket facilita l'accouchement. Eset dit : « Ne te tiens pas fortement (en égyptien : *weser*) dans son sein, toi, dont le nom est Weserkaf (c'est-à-dire « Fort est son esprit ») ! » Et sur ses mains glissa l'enfant, long d'une coudée, avec des os sains... Puis Eset se plaça de nouveau devant elle, Nebthet derrière elle et Heket facilita l'accouchement. Eset dit : « Ne sois plus en connexion (*sa'hew > sahou*) avec son sein, toi, dont le nom est Sahoure (c'est-à-dire « Proche est Re » ou « Compagnon de Re » ou « Seigneur féodal de Re ») ! » Et sur ses mains glissa l'enfant, long d'une coudée, avec des os sains..... Puis Eset se plaça de nouveau devant elle, Nebthet derrière et Heket facilita l'accouchement. Eset dit : « Ne reste pas *dans les ténèbres* (*kakew*) de son sein, toi, dont le nom est Kakaï ! » Et sur ses mains glissa l'enfant, long d'une coudée, avec des os sains..... »

Ou dans la légende de l'engendrement, de la naissance, de l'éducation et du couronnement de la reine Hatshepsowet, on dépeint ainsi sa conception (Urk. d. aeg. Altrt. V. 220/16-221/9) :

« — — — — — — d'amour et de grâce — — — — — — —. La Majesté ce dieu faisait tout ce qu'il désirait de faire avec elle, et elle lui permit de se réjouir d'elle. Elle l'embrassait — — — —. L'épouse du roi et la mère du roi Ahmes dit à la Majesté ce Dieu, Amon, maître des trônes de tous les deux pays : « Mon maître ! Que ta gloire est grande ! Superbe (*Shepes*) est le spectacle de tes joues (*ha'et > hat*). Tu m'as remplie (*khnem*) de la lumière et ton parfum est dans tout mon corps ! » — Quand la Majesté ce Dieu eut fait avec elle tout ce qu'il désirait faire, Amon, maître des trônes de tous les deux pays, lui dit : « Khnemtamon Hatshepsowet (La compagne d'Amon, la première de [ses] favorites) voilà le nom de ta fille que j'ai mise dans ton sein. » C'est l'explication des mots qui sont sortis de la bouche. Elle règnera excellemment par tout ce pays................ »

(5) Voir par ex. le livre d'Apop, IX 4 (p. 94-95), IX 9 (p. 96).

était destiné. Dans les grimoires où sont collectionnées des instructions pour l'usage de tout le monde, nous trouvons expressément indiqués des lieux où le magicien doit prononcer ou écrire le nom de celui au profit duquel ou contre lequel il use de charmes, par les mots suivants : « N., fils de N. » (le nom de la mère), ou « N., fille de N. » (le nom de la mère). Il ne faut pas s'étonner que le sorcier désigne la personne dont il s'agit par le nom de sa mère et non par celui de son père. Cette coutume date des temps où il n'y avait peut-être aucune possibilité d'établir qui était le père de l'enfant. La règle qu'on peut toujours établir le nom de la mère avec certitude, tandis que ce n'est pas toujours possible pour le père, était valable même pour l'Egyptien des temps moins reculés, et si l'on employait un faux nom de père, cela pouvait faire échouer l'effort du sorcier.

L'expérience enseignant toute la valeur de la connaissance du vrai nom est très vieille. Si l'on appelle, dans une foule, quelqu'un par son vrai nom, celui dont il s'agit sait tout de suite que c'est lui qu'on appelle. Mais si l'on use d'un faux nom, le résultat sera le même comme si on ne l'eût point appelé. La découverte de cette qualité du vrai nom exerçait certainement une forte impression sur l'homme primitif et était la cause que l'homme estimait trop haut son importance, comme il est de règle, qu'on exagère l'importance de toute découverte nouvelle. L'histoire des dernières découvertes scientifiques, surtout dans le domaine de la médecine, prouve surabondamment ce phénomène psychologique. C'est ainsi que se développa l'opinion de la vertu magique du vrai nom. Pour cette raison aussi les Egyptiens ne pouvaient se résoudre aussi facilement que nous au choix d'un nom pour l'enfant nouveau-né. Nous apprenons par les légendes sur la naissance des rois que leurs noms résultaient des mots prononcés par les dieux lors de la conception ou de la naissance de ces rois (n. 4, p. 114). Les Egyptiens, au lieu de postuler que « Toute chose qui existe a son nom », postulent à tort que « La chose qui n'a pas de nom n'existe pas » ; et ils en concluent qu'une chose a acquis son existence parce que le dieu en a prononcé le nom. Ainsi procède le dieu Re dans la légende de la perte du genre humain et du départ du dieu Re au ciel (1). Je suppose que les Egyptiens ont conçu cette opinion

(1) Lefébure : *Les hypogées royaux de Thèbes*, quatrième partie, tab. XVI, l. 36 et sq.

dans leur patrie primitive et qu'on pourrait la retrouver chez les Hamites et les Sémites (1).

La connaissance du vrai nom étant le seul moyen sûr dont disposait le sorcier pour dompter les dieux, il s'efforçait d'apprendre leurs vrais noms. Le sorcier dont l'effort était vain, se contentait de feindre qu'il connût le vrai nom (2) ; il dépeignait les effets que la prononciation de ce nom aurait eus (3) et menaçait de le prononcer si l'on ne satisfaisait pas son désir.

Dans les textes magiques des anciens Egyptiens de tous les temps, nous rencontrons des noms de dieux qui ne s'accordent pas avec leurs noms usuels et qui, dans certains textes, sont expressément désignés comme leurs vrais noms. Il n'est certes pas exclu que certains groupes de ces noms ou du moins certains de ces noms n'aient été artificiellement formés afin de tromper un adepte avide de connaissances, mais je suppose qu'il y avait très peu de noms d'une telle origine. Comment les sorciers ont-ils appris ces vrais noms des dieux ?

Nous trouverons la réponse à cette question en recherchant le caractère des vrais noms des dieux.

Il faut remarquer avant tout qu'un tel nom est très rarement isolé ; d'ordinaire, quand le sorcier prononce un vrai nom de dieu, il prononce tout un groupe de noms, et l'un seulement est le vrai. La justesse de cette idée est confirmée par la réponse d'Eset à Re, quand Re lui a dit sur sa demande beaucoup de ces noms (4).

La recherche de ces noms et de leurs groupes montre qu'on peut les distribuer en plusieurs catégories :

1° Les groupes de noms de sons analogues, par exemple :

« Matey, Matey, Motey, Motey, A, A, A, Moutef, Moutef, Mitey, Mitey ! (5) »

« Fnenwey, Fnenwey, Thnenwey, Thnenwey ! (6) »

(1) Voir par ex. le mythe de la création du monde au livre Ier de Moïse, chap. I. Cette opinion donna peut-être naissance au thème correspondant de l'Ev. selon saint Jean, chap. Ier, vers Ier et 14.

(2) Par ex. : Livre des Morts, VII 2 (p.21-22); pap. mag. de Harris, VI 1 (p. 39-40) ; pap. mag. de Turin, I 2 (p. 48) ; grim. dém. de L. et L., VII C (p. 130-131).

(3) Pap. mag. de Harris, V (p. 39).

(4) Pap. mag. de Turin, I 1 E (p. 48) ; voir aussi grim. dém. de L. et L., XXII 2 (p. 144).

(5) Textes des pyr., VI (p. 4) ; le mot Moutef peut signifier éventuellement : « Sa mère ».

(6) Textes des pyr., VII 4 (p. 5).

« Poporouka, Poporaka, Poporoura ! (1) »

« Tefen, Befen, Mestet, Mestetef, Petet, Tsetet, Matet ! (2). »

« Shlate, Late, Balate (3). »

« Alipse, Thablipse, Setsiblipse ! (4), etc.

Je suppose que le sorcier reproduisant un tel groupe de noms était persuadé que l'un d'eux était vrai, sans savoir lequel. Je vois la cause vraisemblable de ce phénomène en ce que le sorcier n'avait pas retenu ce nom assez précisément et qu'en conséquence, lorsqu'il fallait le reproduire, il prononçait toutes les variantes tenues par lui pour possibles. Comme le sorcier certainement s'efforçait de retenir le nom avec précision, il est probable qu'au moment où il écoutait ce nom-là, ses capacités étaient affaiblies. Si nous nous rappelons par quels rites le sorcier évoquait dieux et esprits, nous parviendrons enfin à juger que le sorcier avait dû entendre ces vrais noms des dieux ou en rêve, ou en sommeil autohypnotique, ou en extase et qu'il les aurrait donc tenus pour révélés par un dieu. Cela s'accorde avec la croyance des anciens sorciers égyptiens, que le dieu tient secret son vrai nom et qu'il ne le dit que forcé de le dire (5). La plupart des vrais noms des dieux sont peut-être de cette origine.

2° Nous trouvons dans les formules du grimoire démotique de Londres et de Leyde, parmi les noms magiques, des noms usuels des dieux :

a) Egyptiens, par exemple : Re V 1a (p. 126) ; Erpit V 1a (p. 126) ; Anoup V 1 (p. 126) ; Nout VII A4 (p. 130) ; Tat (la colonne sacrée d'Ousirew ?) I (p. 122-123), IV 1 (p. 124-125), VII E1 (p. 132) ; Bastet VIII A (p. 134) ; Aton XI 1 (p. 138), Amon XII B (p. 139), etc.

b) Grecs, par exemple : Dioskor XXII 2 (p. 144) ; Horion XV 2 a (p. 141) ; Hele (< Hélios) IV5 (p. 125), etc.

c) Sémitiques, par exemple : Eresgshigal VII F (p. 133) ; Rishfe VII K (p. 133) ; Adonaï XXII 3 (p. 144) ; Belkesh XVIII 2 (p. 142) ; Aniel IV (p. 124), VII E (p. 132) ; Mikhaël 21 6 ; Abraham VIII K (p. 134) ;

(1) Pap. mag. de Harris, X 1 (p. 41).

(2) Les noms de sept scorpions de la table de Metternich, 15 (p. 72).

(3) Grim. dém. de L. et L., XXVII 1 (p. 147).

(4) Grim. dém. du Louvre, III (p. 152).

(5) Voir le Pap. mag. de Turin, I (p. 45-48), V (p. 51-52).

Eloë I (p. 122) ; Yao I (p. 123) ; Yëou I (p. 123) ; Yaho VII A4 (p. 130), XV 1 (p. 141), XXV 2 (p. 146), XXVI 1 (p. 147), etc.

d) D'origine inconnue, mais qui se trouvent dans les textes gnostiques, par exemple : Barbarethou I (p. 123) ; Abrassax XII B (p. 139), XV 1 (p. 141), etc. (1).

3° Quelques-uns de ces noms sont des mots ou des expressions désignant des surnoms des dieux :

a) Egyptiens, par exemple : Pefnoute (« son Dieu ») VII K (p. 133) ; Bibiou (« l'âme des âmes ») VII K (p. 133), VIII A (p. 134), XI 1 (p. 138) ; Pnebbaï (« le maître de l'âme ») VIII A (p. 134) ; Bakhykhsikhykh (« l'âme des ténèbres, fille des ténèbres ») VI 4 (p. 128), la variante : Bakaksikhekh VII H (p. 133) ; Komto (« l'esprit de la terre » ou « l'esprit de terre ») VII D 6 (p. 132) ; Bampre (« l'âme de Re ») 7/21; Arkhekhempe (« celui qui fait les ténèbres au ciel ») IV 5 (p. 125) ; Akhremto 7/18 = Akhrempto (« Celui qui est parfait dans la terre ») IV 1 (p. 125); Pisito (« ce fils de la terre ») XV 2a (p. 141), etc.

b) Grecs, par exemple : Meghiste (< megistos, « le plus grand ») 14/8 ; Pantogrator (< Pantokrator « tout-puissant ») XV 2a (p. 141) ; Pater (« le père ») VII E1 (p. 132), et d'autres.

c) Sémitiques, par exemple : Marmareke (< Marmaraoth « Maître des Maîtres ») (2) VII F (p. 132) ; Sabaho (< Sabaoth « l'armée ») XV 1, 2a (p. 141), XXV 2 (p. 146) ; Miribal (« l'adversaire de Baal ») VII G (p. 133) ; Abïaho (le nom propre « Le dieue st l'approvisionneur ») XXV 2 (p. 146), etc.

4° Quelques autres sont des mots ou expressions que le sorcier tenait à tort pour des noms :

a) Egyptiens, par exemple : Opet (« le harem » ou le nom d'une ancienne ville égyptienne dont les ruines s'appellent aujourd'hui Louxor) VII A 4 (p. 130) ; Khope (« deviens, sois » VII K (p. 133) ; Anoug (pronom personnel de la première personne du singulier : « moi », commun

(1) Quant à la signification de quelques-uns de ces noms, voir : Hopfner : *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I § 731-757 (p. 188-191) où est citée encore une autre documentation (Le nom *Arsenofre* § 736 provient de Har-she-nofre(.t), « Hor, fils de la Beauté » Le nom Bakhykh § 741 est très probablement identique au nom Baïenkhokh ; le mot Ba est la forme abrégée du mot Baï devant le génitif direct.)

(2) Voir Hopfner : *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* I, § 746 (p. 190).

aux Egyptiens, Sémites et Hamites) XXVIII 1 (p. 148), Enphe (var. Emphe) 17/6, 31 (« au ciel ») VII E 1 (p. 132), etc. ;

b) Grecs : Episghes Emmime (episches epi me « viens ici chez moi ! ») VIII A (p. 134) ; Gyre Thee Pisitou Ekoimi Atam (= Kyrie theie piste exiemi Adam, « Seigneur Dieu fidèle, j'envoie Adam »), verso 13/6, etc.

5° Quelques-uns, enfin, sont composés de noms appartenant à diverses langues variées, ainsi :

Pateremphe IV 1 (p. 125), VII E 1 (p. 132) ; *Pater* est le mot grec signifiant « le père », *em-fe* (en vieil égyptien m pe-t) signifie « au ciel » Ntote-gagiste VII F (p. 133) ; *nto* est pronom égyptien personnel de la deuxième pers. du sing. de fem., *te* est la copule égyptienne du fem., *gagiste* < kakiste est superlatif grec du fem. de l'adjectif kakos « mauvais »; et autres.

Nombreux sont des mots composés à l'aide du mot égyptien bai « âme », dont les autres particules sont étrangères, mais dont l'origine ne se laisse pas déterminer, par exemple : Brim-baï-nouioth I (p. 123); Sengen-baï I (p. 123) ; Oritsim-baï VIII A (p. 134); Arbeth-baï-noutsi IV 1 (p. 125) ; Mane-baï VI 3 (p. 128), etc.

Quelques noms finissent par le mot our (en vieil égyptien wer « grand »), par exemple : Seth-our II (p. 123) ; Gathoubasath-our II (p. 123) ; Ginteth-our VIII B (p. 134) et d'autres.

La seconde particule des noms Laam-khekh I (p. 123) et Kmlakikh VII H (p. 133) est le mot égyptien signifiant « les ténèbres », que nous avons rencontré déjà auparavant ; mais quelle est l'origine des autres particules de ces noms ?

Il est intéressant que les particules égyptiennes de tels noms ne soient pas écrites selon les règles de l'orthographe égyptienne, mais suivant un mode employé pour marquer des noms étrangers. On peut en conclure que le sorcier égyptien ne se rendait probablement pas compte de ce qu'il écrivait et prononçait des noms égyptiens ou des noms renfermant des noms égyptiens comme des particules.

Si nous recherchons maintenant des noms magiques dans les formules des papyrus magiques grecs, (1) nous trouverons les mêmes phénomènes

(1) Voir : Dr. Theodor Hopfner : *Griechisch-Agyptischer Offenbarungszauber* I (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde XXI), § 680 et sq. (p. 173 et sq.).

et les mêmes noms. Nous pouvons en conclure que ni les sorciers grecs ni les sorciers égyptiens ne se contentaient des résultats de leurs efforts, qu'ils se méfiaient de leurs connaissances, donc aussi des « vrais noms et empruntaient de « vrais noms » des dieux à leurs collègues d'autres nationalités. Leur imagination, libérée en sommeil et en extase des chaînes de la logique, traitait alors ces éléments tout à son aise, et c'est ainsi que se développaient des noms dans lesquels nous chercherions en vain quelque sens.

SUPPLEMENT II

La théorie des remèdes magiques.

Un sorcier primitif se sert d'un remède magique sans se soucier de la question pourquoi justement ce remède magique et non pas un autre doit lui apporter le remplissement de son désir. L'autorité de son maître, ou d'un grimoire, c'est l'unique motif qui le mène à faire usage des remèdes magiques. Quant aux Grecs, l'autorité seule leur ne suffit pas. Pour eux, les remèdes magiques signifient une componente du système cosmique où sont inclus les dieux, les esprits, les étoiles, les animaux, les plantes et les minéraux, et l'activité bonne ou mauvaise de chacun de ces individus, ce n'est que la conséquence logique de sa place dans ce système-là (1).

Même si les Egyptiens n'avaient pas un tel système tout à fait détaillé, ils avaient du moins ses éléments, ce qui nous est prouvé par le papyrus Salt n° 825 (le papyrus hiératique du Musée britannique n° 10.051) (2).

Nous trouvons dans la première partie de ce papyrus (I 1-III 4) les noms des plantes et leurs produits employés dans la magie en rapport aux divers dieux. Ce système tire son origine d'un mythe sur lequel nous ne pouvons pas dire avec certitude s'il date des temps encore plus reculés et si ce système en a été ajouté plus tard, ou bien si ce mythe-là fut créé artificiellement expressément pour ce système. Le mythe dont nous parlons est, certes, bien altéré, mais l'essentiel de sa matière nous est clair.

Une fois, comme suite des motifs inconnus, un désastre cosmique

(1) Voir Theodor Hopfner : *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, I. Band, II. Teil :* Möglichkeiten und Mittel der Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter durch den Menschen, 1. *Kapitel :* Auf Grund der sagenannten Sympathie und Antipathie : Der Götter und echter Daemonen durch die sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Steine (Metalle).

(2) Voir le papyrus Salt (p. 64-65).

a détruit le ciel et la terre, et les dieux, les gens et les animaux en étaient atteints. Les dieux pleuraient, vomissaient, étaient en sueur, et saignaient, et de leurs larmes, de leur sueur, de leurs salives et de leur sang poussaient des plantes douées, en conséquence de leur origine divine, de la vertu magique. De la vomissure du dieu Re (?) naquit le goudron protégeant des momies contre l'activité pernicieuse de l'air et de l'humidité.

Certains animaux étaient, certes, déjà aux temps préhistoriques unis inséparablement avec les dieux égyptiens, cependant nous ne trouvons dans l'époque plus reculée rien qui justifierait la supposition que les Egyptiens se servirent en exerçant la magie de cette union.

CHAPITRE III

LA RELATION ENTRE LA MAGIE ET LA RELIGION

Un acte humain est la réaction à une excitation venant du monde qui nous entoure. Toute excitation nouvelle cause de l'embarras à l'homme ; il réagit de manières différentes, et après s'être persuadé que cet embarras ne doit pas exister, cherche des modes nouveaux de réaction jusqu'à ce que l'expérience lui fasse trouver la plus juste ; celle-là se transmet de génération en génération.

Toutes les idées de l'homme primitif formaient un groupe unique. Une idée s'associait aux idées pareilles plus anciennes et se comportait envers les autres idées ainsi que toutes les idées pareilles.

L'homme observait autour de lui beaucoup de phénomènes analogues à ceux causés par des êtres vivants, mais il ne voyait leur auteur nulle part. Il s'imaginait alors que ces phénomènes sont des actes des êtres cachés ou invisibles et se représentait les dieux comme les autres êtres vivants. Les dieux avaient les mêmes qualités et les mêmes défauts que les autres êtres vivants ; ils avaient les mêmes besoins et les mêmes désirs que les hommes et n'en différaient que par la force plus grande qui leur permettait de produire des effets que n'auraient pu réaliser les forces humaines trop faibles. L'homme primitif ne connaissait aucune autre différence entre un dieu et un être vivant, et à cause de cela il se comportait envers lui comme envers tous les autres êtres vivants. Il lui apportait des cadeaux, lui faisait des promesses, le priait, lui commandait et le menaçait tout comme s'il se fût adressé aux hommes et aux bêtes.

Beaucoup de générations de primitifs se succédèrent sur terre avant que la vie intellectuelle se développât assez pour que l'homme pût analyser ses idées. Alors seulement il se persuada que la force humaine

diffère de la force divine non seulement par sa puissance, mais encore par sa qualité ; il tira au clair la différence entre les actes naturels et les charmes, entre la force naturelle et la force magique, et par là, sa manière d'apprécier la différence entre l'homme et le dieu changea considérablement.

L'homme savait prévoir l'issue des actes naturels et l'effet des forces naturelles ainsi qu'il savait prévoir comment agirait l'homme dans des circonstances données. Au contraire, l'issue des actes magiques et l'effet des forces magiques lui étaient aussi imprévus que l'activité des dieux. Ainsi se développa l'idée que la force magique est alliée au caractère des dieux et que la force naturelle est alliée au caractère humain. Comme les esprits des morts approchent par leur caractère des dieux plus que des hommes, on jugeait que ces esprits aussi possédaient la vertu magique.

L'homme ne pouvait maîtriser les forces magiques que de deux manières : ou il contraignait les dieux et les esprits à remplir sa volonté, ou il accommodait son caractère à celui des dieux. Plus grand était le pouvoir terrestre de l'homme, plus il s'approchait des dieux ; le chef d'une tribu, ou plus tard le roi, régnant despotiquement sur la fortune et sur la vie de ses sujets, était le dieu. Son activité n'était subordonnée ni aux lois humaines, ni à l'estimation du point de vue moral, de même que l'activité des dieux n'y est pas subordonnée.

Cette classification des êtres et phénomènes en naturels et surnaturels s'est fait jour dès l'époque préhistorique. C'est en ce temps aussi que prit naissance l'institution des prêtres qui connaissaient mieux le caractère et l'activité des dieux et des esprits que les autres gens ; et par suite ils savaient maîtriser les forces magiques mieux que les hommes ordinaires. Tout homme, certes, pouvait user de charmes et en usait, mais quand il se trouvait tout à coup dans l'embarras, il allait chez un prêtre-sorcier pour lui demander aide ou conseil.

C'est ainsi que se développa la magie officielle à côté de la magie populaire. Toutes deux avaient, certes, leurs tâches particulières et poursuivaient leur chemin propre, mais toutes deux se basaient sur les mêmes idées ou pensées directrices, et les prêtres-sorciers n'avaient pas, pour l'exécution de leurs tâches, d'autres moyens que ceux dont se servaient aussi les sorciers populaires.

Lorsque l'activité des prêtres égyptiens s'accrut au point de surpasser les forces d'un seul homme, elle se divisa en branches dont chacune était confiée à un membre spécial du corps des prêtres. L'exécution de la magie, de même que du rituel des fêtes, était confiée à un prêtre qu'on appelait *kheriheb* (c'est-à-dire « celui sous le pouvoir duquel sont les fêtes ») ; comme il est souvent figuré aux tableaux représentant des fêtes en tête des autres prêtres, et comme il lit dans un rouleau de papyrus qu'il tient dans ses mains, on l'appelle, dans la littérature scientifique d'aujourd'hui, « lecteur des livres sacrés ».

Les bibliothèques des temples égyptiens gardaient aussi les livres magiques auprès des livres scientifiques et religieux, comme on peut apprendre dans le catalogue de la bibliothèque du temple de Behdet (1) dans lequel se trouvent ces titres des livres magiques :

8. Le livre pour éloigner le mauvais œil.
13. La défaite de Soutekh.
14. Le repoussement du crocodile.
33. Le repoussement des reptiles.

Le livre de la défaite de Soutekh était peut-être un livre analogue au livre de la défaite du dragon Apop, dont les sources sont aussi les livres des bibliothèques des temples, comme on peut voir du titre du premier livre (2), de l'instruction du deuxième livre (3) et de l'instruction du quatrième livre (4).

Le livre de repousser le crocodile de la bibliothèque de Behdet était peut-être analogue au papyrus magique de Harris (5), et le livre de repousser les reptiles de la même bibliothèque à la table de Metternich (6) ou à une autre collection des textes magiques servant au même but (7).

La magie et la religion s'étant trouvées entre les mains d'un seul prêtre, leur influence mutuelle était très grande. Les kherihebs

(1) H. Brugsch : *Bau und Maasse des Tempels von Edfu*, Zeitschr. für aeg. Sprache und Altertumskunde IX (1871), p. 43-45.
(2) Le livre du dragon Apop I 1 (p. 83).
(3) Le livre du dragon Apop, VIII 4 (p. 90).
(4) Le livre du dragon Apop, X 3 (p. 98).
(5) (P. 35 et sq.).
(6) (P. 66 et sq.).
(7) Voir par exemple les pap. mag. de Turin (p. 45 et sq.), les pap. mag. de Leide (p. 55 et sq.).

transportaient les idées et rites religieux dans la magie officielle, où les empruntaient ensuite les magiciens populaires ; et inversement, l'activité des kherihebs transportait les idées des magiciens populaires dans la magie officielle.

Nous pouvons observer ces deux procédés dans les charmes utilisant des statuettes en cire pour faire périr un ennemi. Ce n'est que par erreur que le plus ancien document (1) connu jusqu'à présent se trouve parmi les textes destinés à l'esprit d'un défunt. L'instruction qui s'y trouve renfermée atteste que c'étaient des charmes par lesquels un vivant se disposait à se débarrasser d'un autre vivant. Nous apprenons par le titre du livre de la victoire sur Apop (2) que ce livre-là est une copie du rituel destiné au temple d'Amon-Re à Karnak (égyptien : Neswettowey, « les trônes de tous les deux pays » ou Opet-eswet). Ce rituel se fonde sur les charmes populaires du moyen empire mentionnés plus haut, mais largement développés en une série de rites accompagnés de longues prières, de litanies et de malédictions. Ce changement du rite magique populaire en rite magique religieux ne prouve pas que c'était un kheriheb expert en rites et en littérature religieuse qui l'eût provoqué. Mais si nous lisons les formules du premier livre de la victoire sur Apop (3), nous voyons que ces formules, destinées originairement à Re, furent remaniées par des additions de sorte qu'on pût s'en servir pendant les rites magiques destinés à faire périr les ennemis terrestres du roi et qu'alors les charmes religieux aux effets célestes redeviennent charmes royaux aux effets terrestres. Le livre traitant de ces charmes-là est un grimoire royal secret de la bibliothèque royale, comme nous le lisons dans les procès-verbaux judiciaires (4), mais qui, de la bibliothèque royale, repasse par un crime entre les mains du peuple. Le livre de la victoire sur le dragon Apop, destiné à Amon-Re, roi des dieux, fut remanié pour le roi égyptien, et la copie de cette rédaction remaniée appartenait, sous le règne d'Alexandre II, à certain Esmin (5).

Les rites religieux et les formules dites pendant leur exécution

(1) Inscr. sur les cerc. du moy. emp. IV (p. 14-15).
(2) (P. 83).
(3) I-III (p. 83-85).
(4) Pap. de Lee (p. 116-117).
(5) Voir l'introduction du livre de la victoire sur Apop (p. 83).

faisaient une forte impression sur les hommes qui participaient et qui prêtaient une vertu magique même aux gestes et mots les plus simples qui accompagnaient ces rites. La formule sacrificielle : « Le roi donne une offrande », le prouve d'une manière très intéressante. Le lecteur trouvera le texte hiéroglyphique de cette formule sur les pl. LV, fig. 90, XV fig. 18, XXXIX fig. 52, XL fig. 53 et 54, XLI fig. 55, LIII fig. 88.

Parmi les diverses opinions qu'avaient les anciens Egyptiens sur la vie posthume, la plus répandue a été celle-ci : que l'esprit d'un mort vit dans sa crypte d'une manière analogue à la vie terrestre ; qu'il se nourrit d'aliments que lui apportent ses enfants restés sur terre.

A ses amis les plus fidèles, le roi lui-même faisait construire des cryptes aux environs de la sienne, afin de jouir de leur compagnie après sa mort, et lui-même leur faisait apporter aussi des offrandes. Le prêtre mettait les cadeaux du roi sur la table aux offrandes dans la crypte du défunt, en disant : « Le roi donne une offrande à l'esprit de N. » Les objets faisant partie des décors de l'hypogée, que le roi lui-même donnait à l'esprit de son ami, étaient marqués de ces mots : « L'offrande que le roi a donnée à l'esprit de N. »

Avec le temps, l'offrande du roi est devenue manifestation de la faveur et on en décerna non seulement aux amis les plus fidèles du monarque, mais aussi à tous les dignitaires de la cour et fonctionnaires supérieurs, de sorte que le roi ne pouvait plus pourvoir aux besoins d'un si grand nombre d'esprits. Pour cette raison, l'offrande réelle se changea en offrande formelle. Le roi fit tailler une table sacrificielle en pierre où étaient figurés des présents sacrificiels d'usage courant et y fit inscrire la mention : « L'offrande que le roi donne à l'esprit de N. » Plus tard, le roi ne fit plus faire une table lui-même, mais autorisa seulement les parents du défunt à faire faire pour l'esprit de celui-ci une table sacrificielle avec l'inscription : « L'offrande que le roi donna à l'esprit de N. » (pl. LIII fig. 88), et le fils ou tel autre parent qui a obtenu cette faveur royale à l'esprit du défunt, l'annonce dans l'hypogée de ce dernier en ces termes : « Son fils N. fit obtenir que le roi donnât une offrande à l'esprit de N. » Le sujet qui n'a pas reçu le consentement du roi devait se contenter d'une table d'offrandes sans l'inscription nommée (pl. LII fig. 87). Comme la permission royale de se procurer une telle table avait été décernée à tout sujet sans distinction,

les Egyptiens s'en procuraient sans avoir demandé aucune autorisation, et pour satisfaire toute la clientèle on ne pouvait autrement qu'en fabriquer en masse d'avance et en tenir dépôt.

Sur ces entrefaites, on oubliait la signification primitive de l'inscription : « L'offrande que le roi donna à l'esprit de N. » et la signification des mots rituels : « Le roi donne une offrande à l'esprit de N. » Le peuple voyant cette inscription sur la table où étaient figurés des aliments à sacrifier, se représentait que ces aliments figurés devinssent véritables sous l'influence de l'inscription : « L'offrande que le roi donne à l'esprit de N. » et c'est ainsi que ces mots insignifiants deviennent une formule magique qui, plus tard, transforme en des réalités non seulement des aliments figurés sur la table de pierre, mais aussi toute autre image sur laquelle on a écrit la formule. Un objet même sur lequel on ne l'a pas écrite peut devenir objet véritable quand on dit sur lui ces mots :« Le roi donne une offrande à l'esprit de N. » A cette fin, cette inscription se trouve plusieurs fois dans tout hypogée et sur tout sarcophage. D'ailleurs, nous rencontrons dans tout hypogée une autre inscription demandant aux visiteurs du tombeau d'y énoncer la formule : « Le roi donne une offrande à l'esprit de N. », car ces mots sont le doux souffle de vie pour l'esprit et leur prononciation ne fatigue pas le visiteur et ne pourrait lui nuire aucunement.

Plus simple et plus claire est l'évolution de la liste des offrandes dans les tombeaux et sur les cercueils de la fin de l'ancien et du moyen empire. Ces listes étaient originairement sans doute les vrais inventaires des choses déposées pendant les funérailles dans le tombeau du défunt ; mais comme les tombeaux étaient pillés peu de temps après les funérailles, les survivants remportaient probablement du tombeau la plupart des choses qu'ils ont apportées pendant les funérailles et qui avaient été enregistrées dans l'inventaire, ainsi que le vrai inventaire était plus modéré que celui qui était enregistré sur la muraille du tombeau ou sur le cercueil. Ce désaccord des inventaires, vrai et écrit, a fait naître l'idée que l'inventaire écrit a le pouvoir magique de devenir réel, ce qu'on peut conclure du grand nombre des objets inscrits dans quelques inventaires. Ainsi, par exemple, dans le mastaba du Rekhew, sont figurées et enregistrées les richesses, dont je cite :

Pl. XLI fig. 55 :

Les coffres des objets de toilette ; il y en a vingt-quatre jusque vingt-six pièces de chaque sorte ;

Un coffre avec cent trente mille boulettes d'encens.

Pl. XLII fig 56 :

Les coffres avec 220.000 et 250.000 pièces des tissus façonnés dans le rang supérieur ;

Les coffres avec 660.013, 212, 211, 222 et 222 pièces analogues dans le rang moyen ;

432.304 et 460.000 bourses dans le rang supérieur ;

200, 301, 211, 300, 211, 123, 220 et 330 vases dans le rang inférieur,

266 disques.

Ce n'est qu'une seule pièce qui est figurée ; le nombre des pièces de chaque sorte est indiqué par les chiffres y écrits. La formule magique : « L'offrande que le roi a donnée.... » est écrite en tête de cette liste.

CHAPITRE IV

LA RELATION ENTRE LA MAGIE ET LA SCIENCE

Au début du chapitre précédent, j'ai mentionné que les idées de l'homme primitif formaient un seul groupe et qu'on ne les a classées qu'en un temps relativement peu reculé, car cette classification exigeait un degré assez élevé de la faculté de juger logiquement.

Aux temps de l'ancien empire et de sa décadence (3642-2160 av. J.-Ch.), la faculté de juger logiquement était déjà si développée qu'elle leur permettait de classer les perceptions et les idées en plusieurs groupes — domaines de science — dont les limites étaient, sans doute, très incertaines. Des livres datant de l'ancien empire, où l'on eût systématiquement collectionnés des résultats obtenus par les recherches dans l'ordre des sciences particulières, — des manuels scientifiques — ne se sont certes pas conservés jusqu'à nos jours, et probablement on n'en avait pas encore dans ces temps-là ; mais des remarques variées, éparses dans des biographies d'Egyptiens de l'ancien empire et quelques-uns de leurs titres nous prouvent que les connaissances scientifiques de cette époque ne restaient pas trop en arrière des connaissances à l'époque du moyen empire (2160-1788 av. J.-C.), dont il s'est conservé des restes de livres scientifiques.

La magie formait un domaine scientifique indépendant déjà dans l'ancien empire, comme on en peut juger par les inscriptions de l'hypogée de Herkhouf, qui vécut sous le règne des rois Pépi et Mérenre (VIe dynastie, I, 2850 av. J.-C.) : « O vous qui vivez sur la terre, quand vous arrivez à cet hypogée, voyageant vers le nord ou vers le sud, dites : « Un millier de pains et un millier de [cruches de] bière au maître de cet hypogée ! » et moi, je vous défendrai dans l'empire des esprits. Je suis l'esprit lumineux parfait, bien pourvu de toutes choses, kheriheb connaissant bien

ses formules. Chacun qui entrera dans cet hypogée et l'endommagera, sera pris comme un oiseau et jugé pour cela par le grand dieu (1). »

Herkhouf confirme sa menace par cet avertissement au visiteur : « Je suis kheriheb, connaissant bien ses formules ! » Les formules magiques et assurément aussi les rites qui s'y rapportent, formaient donc déjà en ces temps-là un domaine de science et d'activité indépendant, confié aux kherihebs. Si l'on jugeait cette conclusion trop audacieuse, nous en trouverions de nombreuses preuves dans les contes de magiciens du papyrus de Westcar (2) où se trouvent quelques exemples de l'activité des kherihebs de l'ancien empire. Dans ces contes, on dépeint les kherihebs tels que l'imagination du peuple les avait parés ; il ne faut donc pas ajouter foi aux détails, mais on peut juger avec certitude que les kherihebs étaient les sorciers.

Aux temps moins reculés, on considérait la magie comme une science. On la cultivait dans la maison de la vie, c'est-à-dire dans l'école supérieure des anciens Egyptiens (3), et dans la bibliothèque royale privée, des grimoires (4) se trouvaient à côté des autres livres scientifiques de même que dans les bibliothèques des temples (5).

La magie était dans la plus étroite connexion avec la médecine, et cette connexion s'exprime au mieux dans le papyrus médical Ebers (6) : Si le traitement d'un patient doit réussir, il faut que le médicament s'accompagne d'une formule, et la formule, d'un médicament. Cependant, le médecin ne se contentait pas de dire une formule magique seulement au moment où le patient prenait le médicament ou quand il lui appliquait un bandage. Il accompagnait de formules magiques toute son activité. Il disait une formule magique quand il prenait dans sa main un petit vase à mesurer les substances médicinales nécessaires pour la fabrication du médicament (7), et en récitait une sur tout ingrédient dont il se servait pour cette fabrication (8). Il entrait chez son patient

(1) *Urkunden des Alten Reiches*, I, p. 120.
(2) P. 183-191.
(3) Pap. mag. de Harris, IV, le titre (p. 38).
(4) Pap. de Lee (p. 116-117).
(5) P. 125 de ce volume.
(6) Livres de méd., III 1 (p. 101).
(7) Livres de méd., VI (p. 102).
(8) La formule pour l'orge des livres de méd., VII ; pour la graisse, VIII ; pour le miel, IX (p. 102-103).

en prononçant une formule magique (1), et il en prononçait une quand le patient buvait la drogue (2) ; le médecin n'appliquait un bandage (3) et ne l'ôtait (4) qu'avec une formule magique. Le médecin devait bien connaître non seulement comment se servir des prescriptions et formules magiques, mais aussi la théorie de la magie, car lui-même devait souvent élaborer des formules magiques (5).

Les médecins dans l'ancienne Egypte, ne se servaient pas seulement de remèdes naturels dont l'expérience attestait l'efficacité, mais aussi de remèdes magiques dont la composition se déduisait des idées magiques par voie de conclusion logique (6).

Il s'ensuivit que les limites déjà incertaines entre la médecine et la magie, devinrent encore plus incertaines. Les anciens livres de médecine égyptiens contiennent des prescriptions et formules magiques qui n'ont rien de commun avec la médecine ; au contraire, les grimoires de leur côté, renfermaient des prescriptions de médecine. Un exemple très intéressant de ce mélange de la médecine avec la magie est le livre des formules magiques pour la mère et l'enfant (7).

Cette communauté avec la magie n'était pas propice à la médecine égyptienne, car la plupart des médecins préféraient la voie très commode — de se créer et dire une formule magique, puis, par déduction, trouver la composition d'un remède magique — à celle, plus difficile, qui consiste à observer puis à se donner la peine de conclure et d'expérimenter. Des découvertes récentes nous prouvent que, dans l'Egypte ancienne, des médecins ont découvert cette dernière voie.

(1) Livres de méd., I (p. 100).
(2) Livres de méd., III, IV (p. 101-102).
(3) Livres de méd., II, titre, 4, 5 (p. 100-101).
(4) Livres de méd., II 2, 3, 6 (p. 100-101).
(5) Livre de méd., III 2 (p. 101), V (p. 102).
(6) Voir le chapitre « Les remèdes magiques », à la page 68 et sq. de ce volume.
(7) P. 27-33.

CHAPITRE V

LA MAGIE DANS LES BELLES-LETTRES DES ANCIENS EGYPTIENS

Les contes de sorciers et les épisodes tirés de contes et de romans où l'on dépeint des exploits des sorciers, sont d'une grande importance pour l'étude de la magie, car l'imagination du narrateur effectue même les plus téméraires désirs du sorcier qui, en réalité, ne se réalisaient que très rarement ou point du tout.

Les connaissances et l'art des anciens sorciers égyptiens se basèrent sur les grimoires qui, cependant, ne contribuaient pas beaucoup au contentement de leurs propriétaires. Des instructions et formules qui y étaient inscrites manquaient, pour la plupart, leur but, et il y avait beaucoup de circonstances dans lesquelles le sorcier languissait embarrassé et sur lesquelles le grimoire ne renfermait pas un mot. Un seul grimoire était exempt de ces défauts et livrait à son possesseur une vertu magique qui le rendait égal aux dieux. C'était le livre que le dieu Thowt avait écrit de sa propre main et qui, selon une version, était déposé dans la bibliothèque du temple à Khmoun (1), et selon une autre, au fond de la mer copte et sous la garde d'une foule de serpents et de scorpions commandés par un dragon immortel (2).

Le roi Khoufew parle déjà vaguement de ce livre avec le sorcier Zedi (3). A l'époque ptolémaïque, on savait dans le plus complet détail tout ce que pouvait faire celui qui était à même d'y lire ou celui qui ne sachant pas lire, buvait sa copie dissoute, dans de la bière (4).

(1) Conte dém. de Siousire, IV (p. 202).
(2) Conte dém. de Khamous, I (p. 193-194).
(3) Contes de sorciers du papyrus de Westcar, III (p. 188).
(4) Conte dém. de Khamous, I (p. 194-195).

L'imagination poétique arme tout sorcier de la vertu magique jaillissant des connaissances inscrites dans le livre de Thowt.

Bata, quoiqu'il n'ait pas lu la première page du livre de Thowt, comprend le langage des animaux (1). Il crée des eaux pleines de crocodiles entre lui et son frère (1), et il domine les éléments à l'égal de Zezemonekh qui, un millier d'ans auparavant, avait séparé en deux les eaux d'un lac, était descendu au fond pour rapporter une épingle à cheveux, et une fois de retour, avait ramené les eaux dans leur état normal, avec la même surface qu'auparavant (2). Neferkeptah accomplit le même exploit magique lorsqu'il a séparé les eaux de la mer, descendit à son fond et s'appropria du livre de Thowt (3). Les sorciers éthiopiens se vantaient de pouvoir envoyer la mauvaise récolte à l'Egypte et de changer la lumière du jour en ténèbres nocturnes (4). Le sorcier éthiopien Hor, fils de la Négresse, change en Egypte le jour en nuit, et son adversaire égyptien, Hor, fils de Paneshe, produit le vent et disperse les nuages.

Lors que l'Ethiopien eut mis le feu sur le palais royal, l'Egyptien l'éteignit par la pluie ; lors que l'Ethopien eut créé une voûte en pierre et en eut emprisonné le roi avec sa cour entière, l'Egyptien chargea cette voûte sur une barque, et la transporta jusqu'à la mer, et là, il l'a fit sombrer (5).

Lorsqu'un magicien parfait avait besoin d'êtres vivants, il s'en fabriquait de la même manière que les anciens Egyptiens quand ils en confectionnaient pour les esprits de leurs morts (6). C'est ainsi que le kheriheb et magicien Webaoner se fabrique un crocodile (7), Neferkeptah, un bateau avec l'équipage (8), et l'Ethiopien Hor, fils de la Négresse, de même que son adversaire l'Egyptien Hor, fils de Paneshe, une chaise à porteurs susceptible de s'élever dans les airs et de faire le voyage de Weset à la capitale éthiopienne en six heures (9). Hor,

(1) Conte de deux frères, I (p. 190).
(2) Contes de sorciers du pap. de Westcar (p. 187-188).
(3) Conte dém. de Khamous, I (p. 194).
(4) Conte dém. de Siousire, III (p. 200), VI (p. 204-205).
(5) Conte dém. de Siousire, VI (p. 205).
(6) Voir le chapitre sur le corps subsidiaire, p. 74-76 de ce volume.
(7) Conte des sorciers du pap. de Westcar, I (p. 185-186).
(8) Conte dém. de Khamous, I (p. 193-194).
(9) Conte dém. de Siousire, IV (p. 201, 203).

fils de Paneshe, se fabriqua, en outre, un chasseur en prononçant simplement une formule magique (1).

En cas de besoin, le sorcier savait se transformer en animal ; par exemple, Bata se transforma en taureau (2), Hor, fils de la Négresse, en un oiseau rapace et sa mère la Négresse, en oie (3).

Un magicien parfait avait une faculté de vision sans limites. Siousire sait lire dans un livre que son père saisit dans une cave, et lit en égyptien une lettre cachetée, écrite en éthiopien (4).

Les esprits et les dieux obéissent aux sorciers des contes, de même que les hommes. Setna Khamous descend dans l'hypogée de Neferkeptah, cause avec son esprit et avec l'esprit de son épouse Ahouret ; avec l'esprit de Neferkeptah, il joue ensuite aux échecs cet enjeu, le livre de Thowt (5). Bata prie le dieu Re de créer entre lui et son frère qui le poursuit, des eaux pleines de crocodiles, et Re satisfait son désir sur-le-champ (6). Lorsque l'esprit de Hor, fils de Paneshe, prie le dieu Ousirew de l'autoriser à vivre de nouveau sur la terre, Ousirew l'y autorise (7) ; de même est exaucée la prière d'un couple sans enfants, Setna Khamous et Mehweskhet, qui demandent au dieu Ousirew de leur donner un fils (8). Hor, fils de Paneshe, prie le dieu Thowt de lui donner de la vertu magique afin qu'il puisse vaincre le sorcier éthiopien et délivrer le roi égyptien d'entre les mains de celui-ci, et le dieu Thowt lui prête son grimoire (9).

Lorsque Neferkeptah a été menacé par les serpents et les scorpions, il les fit geler sur place et tua même un dragon immortel qui montait la garde auprès du livre de Thowt (10). Siousire se débarrassa de son ennemi en envoyant sur lui du feu qui le consuma sous les yeux du roi et de toute sa cour (11). Lorsqu'un sorcier se trouvait en danger, il en avertissait ses amis vivant dans un endroit éloigné, par un signe magique

(1) Conte dém. de Siousire, VI (p. 205).
(2) Conte de deux frères, IV (p. 191).
(3) Conte dém. de Siousire, VI (p. 205).
(4) Conte dém. de Siousire, II (p. 199-200).
(5) Conte dém. de Khamous, le commencement perdu, II (p. 197).
(6) Conte des deux frères, I (p. 190).
(7) Conte dém. de Siousire, VII (p. 206).
(8) Conte dém. de Siousire, I (p. 198-199).
(9) Conte dém. de Siousire, IV (p. 202).
(10) Conte dém. de Khamous, I (p. 194).
(11) Conte dém. de Siousire, VII (p. 206).

sur lequel ils étaient tombés d'accord à l'avance (1). Un magicien parfait était invincible. Hor, fils de Paneshe, mourut et, après 1500 ans, renaquit afin d'anéantir son adversaire éthiopien Hor, fils de la Négresse (2) ; Bata, auquel son épouse avait dérobé la vie par trois fois, entra par la bouche de celle-là dans son corps et renaquit ensuite comme son fils, afin de pouvoir la juger et la châtier de son infidélité (3).

Si le sorcier savait se ressusciter lui-même, il savait aussi ramener de la mort à la vie les autres hommes. Ainsi le kheriheb Zedi rendit la vie à l'oie et au taureau dont on avait coupé la tête (4). Neferkeptah, à l'aide de sa vertu magique, souleva du fond d'un fleuve son fils et son épouse qui s'étaient noyés, les hissa au bord d'un bateau et les rappela à la vie pour un moment afin d'apprendre pour quelle cause ils s'étaient noyés (5).

Quoique nous n'ayons conservé que des vestiges insignifiants de la production, magique comme de la littérature des anciens Egyptiens, nous pouvons déduire de leur comparaison deux conclusions tout à fait probables :

1° Comme la plupart des motifs des contes démotiques de sorciers se trouvent déjà dans les contes du nouvel empire, il faut vraisemblablement chercher dans une époque plus reculée l'origine des motifs que nous trouvons dans les contes démotiques et qui ne nous sont pas attestés par les documents provenant des temps antérieurs.

2° Les buts et moyens des sorciers dans la littérature s'accordent avec les buts et moyens que nous connaissons de la production magique, tant laïque que religieuse ; l'ancienne magie égyptienne était donc la seule source où ils ont pu puiser.

(1) Conte des deux frères, II (p. 191) ; le conte dém. de Siousire, V (p. 204).
(2) Conte dém. de Siousire, VII (p. 206).
(3) Conte des deux frères, III (p. 191), VI (p. 192), VII (p. 192).
(4) Contes de sorciers du pap. de Westcar, III (p. 188-189).
(5) Conte dém. de Khamous, I (p. 195-196).

CHAPITRE VI

LA MAGIE CHEZ LES COPTES

Le christianisme commença à prendre racine en Egypte dans la seconde moitié du IIIe siècle après J.-C. parmi la popualtion indigène la plus pauvre et la plupart privée d'instruction. Le christianisme exerçait, certes, une influence pernicieuse sur la culture païenne des anciens Egyptiens, mais il ne réussissait pas à extirper des coutumes et des opinions héritées de génération en génération. Les chrétiens égyptiens — les Coptes — acceptèrent l'écriture grecque, complétée par quelques signes hiératiques pour les voyelles qui ne se trouvaient pas dans la langue grecque, et la connaissance de l'ancienne écriture égyptienne tomba bientôt en désuétude ; aussi ne surent-ils plus lire les monuments littéraires de leurs ancêtres, mais la tradition retenait toujours ce que les lettres mortes cachaient.

Il ne s'est conservé que peu de monuments littéraires magiques des Coptes, car la relation entre la religion et la magie a tout à fait changé. La religion païenne des anciens Egyptiens ne fut jamais uniforme. Les manières de voir religieuses variaient beaucoup selon les contrées égyptiennes différentes, et des rapports amicaux fréquents de leurs confesseurs apprenaient aux Egyptiens la tolérance religieuse qui leur faisait accepter même les divinités sémitiques et éthiopiennes. La même tolérance se retrouve dans l'ancienne religion égyptienne à l'époque romaine à l'égard même de la religion chrétienne. La magie s'accordait bien avec la religion païenne comme je l'ai prouvé au IIIe chapitre. La religion chrétienne se croyait la seule religion vraie, toute autre se réduisant à une tromperie satanique qu'il fallait extirper du monde. C'est pourquoi la magie, adhérant par sa force conservatrice aux vieilles idées païennes, était une œuvre infernale, et était persécutée des mêmes

prêtres chrétiens qui n'avaient pas su se débarrasser des idées païennes héritées de leurs ancêtres, et qui complétaient par ces idées la doctrine chrétienne, trop fade pour leur imagination. Quand le christianisme l'eut emporté en Egypte, sur le paganisme, les chrétiens persécutèrent les païens détruisirent leurs temples, anéantirent leurs objets religieux et mirent au feu leurs livres (1). C'est pourquoi il ne s'est conservé de ces temps-là que si peu de monuments littéraires païens, qui aient une grande importance pour l'histoire de la civilisation.

Quelques textes égyptiens du grimoire grec de la Bibliothèque nationale de Paris font intermédiaire entre les textes magiques coptes et démotiques. Ces textes de la Bibliothèque Nationale sont écrits en une langue que nous pourrions aussi bien appeler démotique que copte. On la désigne d'ordinaire du nom d' « ancienne langue copte ».

Quoique les restes de la littérature magique copte soient modestes, ils nous permettent cependant d'établir le caractère général de la magie copte.

(1) Voir *Destruction d'un temple païen* (p. 219-222) et la biographie de l'apa Shenoute, V (p. 229).

1. LE BUT DE LA MAGIE

Il ressort des textes conservés que les Coptes avaient recours aux charmes de même que les Egyptiens, quand leurs forces naturelles ne leur suffisaient point.

La médecine copte dépendait de la magie, tout comme la médecine des anciens Egyptiens. Quand le malade n'avait pas pu se guérir à l'aide des remèdes naturels, il les remplaçait par des remèdes et des formules magiques. Une mère copte traitait son enfant à la mamelle (1), atteint de coliques, de la même manière que le faisait une mère dans l'ancienne Egypte. Les Coptes connaissaient des formules contre les maladies des yeux (2) ; d'autres contre les maladies de la peau (3), contre la fièvre (4) d'autres encore pour faciliter l'accouchement (5), de même qu'avaient fait leurs ancêtres depuis des milliers d'années ; ils connaissaient des remèdes magiques contre les maladies des oreilles (6), de la peau (7), contre la suppuration (8), contre les pertes de sang chez la femme (9), et même contre le manque de mémoire (10). Quant aux maladies causées par les esprits entrés dans le corps des malades, les Coptes les guérissaient en exorcisant les démons par des formules (11) ou par des remèdes magiques (12). Par des formules magiques ils se défendaient contre tous les autres pièges du diable (13). Au contraire, à l'aide de malédictions ils envoyaient des maladies sur leurs ennemis (14).

(1) Pap. mag. coptes, I B (p. 161-162).
(2) Livres de médecine copte, VII (p. 183).
(3) Livres de médecine copte, II (p. 181-182).
(4) Pap. mag. coptes, XII (p. 167).
(5) Pap. mag. coptes, I A (p. 160).
(6) Livres de médecine copte, I (p. 181).
(7) Livres de médecine copte, III, IV (p. 182).
(8) Livres de médecine copte, VI (p. 182).
(9) Livres de médecine copte, V (p. 182).
(10) Pap. mag. coptes, IX B (p. 166).
(11) Formules en anc. copte, VI (p. 158).
(12) Pap. mag. coptes, IX C (p. 166).
(13) Pap. mag. coptes, XIX 2 *a* (p. 178).
(14) Pap. mag. coptes, XVII (p. 170-172).

C'était par des charmes que le Copte s'efforçait de gagner de la force, des talents, de la faveur et du pouvoir (1), de la garde contre toutes les méchancetés du sort et de tout ce qui est nécessaire pour la vie contente (2), l'amour de la femme après laquelle il soupirait (3) ; en ensorcelant l'époux il s'efforçait de rendre impossible la cohabitation entre lui et son épouse (4) et il envoyait la colère de Dieu à l'ennemi contre lequel il était sans défense (5). Et c'était encore par un moyen magique qu'il se protégeait quand il redoutait une querelle (6) ; inversement il pouvait, par le même moyen, semer la discorde entre deux ou plusieurs amis (7). Il se débarrassait d'un chien méchant qui le menaçait en le faisant geler sur place (8). Quand il fut arrêté et quand on lui mit des fers, les formules magiques le délivrèrent de ses chaînes (9). En conjurant les Coptes forcèrent les esprits célestes à leur venir en aide contre le diable et contre sa vertu mauvaise (10).

Les Coptes ont eu même des formules magiques universelles à protéger les hommes, le bétail et tous les biens mobiliers et les immeubles, « contre tout ce que nous savons et ce que nous ne savons pas, et contre tout ce qui provient des hommes curieux, astucieux et lâches » (11).

Des évocations des dieux et esprits semblables à celles qui occupent la majeure partie du grimoire démotique de Londres et de Leyde, comme du grimoire démotique du Louvre, se retrouvent dans les anciennes formules coptes du grimoire grec de la Bibliothèque Nationale à Paris (12) mais on n'en a pas encore trouvé dans les papyrus magiques des Coptes.

(1) Pap. mag. coptes, II, III (p. 162-163), IX D (p. 166).
(2) Pap. mag. coptes, XIV A, B (p. 168-169), XVIII 2 (p. 173).
(3) Form. en anc. copte, III (p. 155-156), V (p. 157) ; pap. mag. coptes, IV, VI (p. 164-165).
(4) Pap. mag. coptes, XVI (p. 170).
(5) Pap. mag. coptes, XV (p. 169-170), XVII (p. 170-172).
(6) Pap. mag. coptes, IX A (p. 166).
(7) Pap. mag. coptes, IX E (p. 166).
(8) Pap. mag. coptes, XIII (p. 167-168).
(9) Pap. mag. coptes, VII, VIII (p. 165).
(10) Pap. mag. coptes, VI B (p. 164).
(11) Pap. mag. coptes, XVIII, titre (p. 173).
(12) Form. en ancien copte, I, II (p. 155), IV (p. 157).

2. LES MOYENS MAGIQUES

Le moyen principal des sorciers coptes, c'étaient des formules magiques.

Comme le sorcier dans l'Egypte ancienne avait commandé aux dieux et aux esprits, de même le sorcier copte croyait que personne n'oserait s'opposer à ses ordres. Il commandait aux dieux et aux esprits païens (1), donnait des ordres au diable (2) ; pour pousser les anges à exécuter son ordre, il s'identifiait avec Marie (3). Il osait commander même au Dieu chrétien (4), et pour le forcer à obéir, il le menaçait (5), ou il cherchait à le tromper en l'assurant que c'était Jésus-Christ même qui récitait la formule (6). Dans la formule I B c'est la déesse Eset qui, par la bouche du magicien, recommande cet essai de tromper Dieu (7). Le sorcier copte ordonne à la maladie et aux violences, de même que l'ancien sorcier égyptien (8).

Un sorcier plus timide ne commande pas, mais il prie (9) et pour se procurer la certitude que sa prière sera exaucée, il conjure les dieux païens (10), les anges (11) et aussi le Dieu chrétien (12). Il s'efforce d'extorquer une issue favorable par une assertion suggestive. Il assure que la fille ensorcelée quittera sa maison et viendra chez lui (13) ; en se

(1) Form. en anc. copte, I (p. 155), II B (p. 155), III 2 (p. 156), IV (p. 157), V (p. 157) ; pap. mag. coptes, VII (p. 165), XIII C 1, C 2 (p. 168), V (p. 164).
(2) Pap. mag. coptes, IV (p. 164).
(3) Pap. mag. coptes, VIII (p. 165).
(4) Pap. mag. coptes, VI A (p. 164).
(5) Pap. mag. coptes, VI B (p. 164).
(6) Pap. mag. coptes, I A (p. 160).
(7) Pap. mag. coptes, I B 2 (p. 162).
(8) Pap. mag. coptes, I B* (p. 161-162), XVIII 3 *b*, 4, 5 (p. 174-175).
(9) Pap. mag. coptes, XVIII (p. 173-176).
(10) Form. en anc. copte, VI (p. 167).
(11) Pap. mag. coptes, VII (p. 175-178) ; livres de méd. copte, II (p. 182 *b*), VII (p. 182 *c*), pap. mag. coptes, XIV B (p. 169), XIX (p. 177-178).
(12) Form. en anc. copte, VI (p. 158) ; pap. mag. coptes, III (p. 163), VI D (p. 165), XVII (p. 170-172), XVIII 1, 2, 3 *a* (p. 173-174).
(13) Form. en anc. copte, V B (p. 157).

disposant à attacher un chien, il affirme qu'il sait lier le ciel et la terre, le soleil et la lune et que personne ne dénouerait ce qu'il a lié (1). Il dépeint ce que lui répondrait le diable quand il l'aurait fait sortir des enfers au grand jour et quand il l'aurait déclaré dieu (2).

Les sorciers de l'Egypte ancienne quand ils se disposaient à pousser les dieux à prendre en pitié et à libérer quelqu'un d'un état pénible, leur rappelaient des événements mythiques où ces dieux s'étaient trouvés dans une situation analogue. Quand ils ne connaissaient aucun mythe pareil, ils en créaient eux-mêmes. Les sorciers coptes ont suivi leur exemple. Une mère qui veut débarrasser son enfant des coliques, prie la déesse Eset de venir à son secours et rappelle à cette dernière que son fils Hor a été jadis atteint par les mêmes douleurs et comment Re l'a guéri sur sa prière (3). L'âge de ce mythe populaire ne se laisse pas établir, mais tout son caractère (4) rappelle certains mythes connus de formules magiques des anciens Egyptiens (5) ; il n'est donc pas exclu qu'il ait survécu peut-être même trente siècles. Le mythe d'Ousirew, de Nebthet, d'Eset et de Thowt dans la formule destinée à exciter l'amour chez une femme (6), provient de l'époque païenne, mais il est une œuvre artificielle dont l'auteur vivait dès au temps de la décadence de l'ancienne religion égyptienne. Le mythe de Jésus-Christ dans la formule à faciliter l'accouchement (7) est fait artificiellement selon d'anciens modèles égyptiens ; de même le mythe de Jésus, de Pierre et de sa belle-mère dans la formule à repousser la fièvre (8). Les souvenirs des événements bibliques (9) dans les formules magiques coptes remplacent les mythes des anciennes formules magiques égyptiennes. De courtes allusions aux mythes dans une ancienne formule copte devant

(1) Pap. mag. coptes, XIII B (p. 167-168).
(2) Pap. mag. coptes, VI C (p. 164-165).
(3) Pap. mag. coptes, I B (p. 161).
(4) Conte des trois démons Agripes est évidemment une interpolation d'origine étrangère. Comparer cette interpolation avec le fragment du conte du roi Shelome et de la reine de Saba (p. 231).
(5) Voir par ex. : Livres de méd. des anc. Egyptiens, XXII 1 (p. 108) ; table de Metternich 15 (p. 71-73), 19 (p. 75) et 26 (p. 78-82).
(6) Form. mag. en anc. copte, III 1 (p. 155-156).
(7) Pap. mag. coptes, I A (p. 160).
(8) Pap. mag. coptes, XII (p. 167).
(9) Pap. mag. coptes, XVII A 8 (p. 171), A 9, 10 (p. 172), XVIII 4 (p. 174), XIX 1 *b* (p. 178), XX (p. 179), XXI (p. 180).

exciter l'amour dans le cœur d'une femme (1) prouvent que cette formule date de temps très reculés. Pour donner de l'importance aux formules magiques et aux amulettes aux yeux de leurs clients, les magiciens simulent que les auteurs de leurs formules soient les saints (2) ou Jésus-Christ même (3).

Les vrais noms ont, dans les formules magiques coptes (4), je ne sais quoi d'effrayant, de même que jadis dans les anciennes formules égyptiennes et démotiques, et nous en connaissons beaucoup déjà par le grimoire démotique de Londres et de Leyde. A ce propos, les sorciers coptes en vinrent à créer sciemment des noms magiques artificiels, comme nous le prouve l'amulette de Berlin (5), qui renfermait, à l'origine, vingt-quatre noms magiques ayant pour lettres initiales toutes les lettres de l'alphabet grec. L'auteur de cette formule, destinée à servir comme amulette, s'efforça de ranger ces noms par ordre alphabétique, mais il ne connaissait pas l'alphabet grec assez pour y réussir. Quant au contenu des formules, une collection de formules magiques du manuscrit du Musée Britannique M. S. Or. 5525 (6) est fort intéressante. Ce sont les variantes de la même formule ne différant les unes des autres que par les noms des êtres que le sorcellant évoque pour protéger la femme enceinte.

Il nous est venu passablement de renseignements sur les amulettes. Les amulettes coptes les plus employées étaient la croix (7) et le poisson (8), car le nom grec de celui-ci i-ch-th-y-s, contient les initiales de mots : « Jésus-Christ, fils de Dieu, sauveur ». Il y a un assez grand nombre d'amulettes écrites coptes qui contiennent, pour la plupart, des noms ou dessins magiques (9). On se servait aussi des tableaux

(1) Form. mag. en anc. copte, V A (p. 157).
(2) Pap. mag. coptes, XVIII, titre 1, 3 *b*, 5 (p. 173-174), XIX, titre (p. 177).
(3) Pap. mag. coptes, XX (p. 179), XXI (p. 180).
(4) Form. en anc. copte, I (p. 155), II B (p. 155) ; pap. mag. coptes, III (p. 163), VI A, B, C (p. 164-165), XVII A 17 (p. 172), VIII (p. 165), XIII C 2 (p. 168), X (p. 166), livres de méd. copte, VII (p. 183).
(5) Pap. mag. coptes, XI (p. 166).
(6) Pap. mag. coptes, XIV A, B (p. 168-169).
(7) Voir : *Königliche Museen zu Berlin, Ausführliches Verzeichnis der aegyptischen Altertümer*, 2e éd., 1899, p. 393, sans numéro.
(8) Sur la bague d'or du musée de Berlin, nº 9927.
(9) Voir : *Koptische Urkunden*, I, p. 13-17, nos 11-18 ; nos 12 et 17, voir : Pap. mag. coptes, X et XI (p. 166), nos 13 et 16.

de quarante-deux martyrs (1) pour les amulettes écrites. La première prière et l'exorcisme du serviteur du dieu Gregorios est une amulette écrite comme on le dit plusieurs fois dans cette prière (2), et de même la deuxième prière du Saint-Gregorios, comme on le voit dans les deux lignes dernières où on dit que le sang de Christ protégera contre le diable chacun qui portera cette prière sur lui (3), et la Ire lettre du Christ à Abgar, finissant par les mots qui disent que chaque lieu où cette lettre sera déposée, sera protégé contre n'importe quelle vertu mauvaise et impure (4).

Les remèdes magiques coptes ne différaient pas non plus des remèdes magiques des anciens Egyptiens. Le fragment où l'on décrit les effets magiques des parties du corps d'un oiseau inconnu (5), rappelle l'instruction démotique enseignant comment se servir des parties du corps d,une musaraigne (6). Le lait de la femme accouchée d'un garçon (7) jouissait de la même considération que des milliers d'ans auparavant. On comprend que la corne de mouton et la peau d'âne puissent transférer leurs qualités sur une peau malade et ainsi la guérir (8) ; sur ce point, les idées coptes ne différaient pas de celles des anciens Egyptiens. Les Coptes héritèrent encore des anciens Egyptiens l'emploi des moyens répugnants (9), mais il semble, à considérer la façon dont ils s'en servaient, qu'ils ignoraient leur but originaire. La fumigation (10) restait en estime chez les Coptes.

Quant aux cérémonies magiques, nous ne possédons jusqu'à présent que deux renseignements directs. Quand le sorcier évoquait un dieu ou un esprit et se servait d'un garçon comme médium, il l'hypnotisait (11) de la même manière que la chose est décrite dans le grimoire démotique de Londres et de Leyde. Bien difficile était la cérémonie à exécuter par un malade qui cherchait à se débarrasser d'une inflammation suppu-

(1) Voir : Pap. du musée de Berlin n° 8317 dans les *Kopt. Urk.*, I, n° 19, à la p. 17.
(2) Pap. mag. coptes, XVIII (p. 173-176).
(3) Pap. mag. coptes, XIX (p. 177-178).
(4) Pap. mag. coptes, XX (p. 179).
(5) Pap. mag. coptes, IX (p. 166).
(6) Grim. dém. de L. et L., XX (p. 143).
(7) Livres de méd. copte, I (p. 181).
(8) Livres de méd. copte, III (p. 182).
(9) Livres de méd. copte, IV (p. 182).
(10) Livres de méd. copte, V (p. 182).
(11) Form. en anc. copte, II A (p. 155).

rante (1) ; malheureusement la partie principale de cette instruction est détruite.

Ce que nous avons conservé des textes magiques coptes n'est pas nombreux, mais l'analyse nous amène cependant à conclure que la magie copte chrétienne n'est en substance que la magie païenne des anciens Egyptiens à laquelle le christianisme ne donne que çà et là une couleur nouvelle.

(1) Livres de méd. copte, VI (p. 182).

CHAPITRE VII

LA MAGIE DANS LES BELLES-LETTRES COPTES

Les belles-lettres coptes ont le même caractère que celles des nations chrétiennes de l'Europe au moyen-âge. Les biographies des Pères de l'Eglise égyptiens, les légendes en vers et en prose sur la vie des saints ou des martyrs et les contes, courts ou longs, relatifs aux événements de la vie monastique, c'est à la lecture favorite des chrétiens d'Egypte. Il n'y manque ni le roman d'Alexandre dont on a trouvé jusqu'à présent trois fragments, ni un roman rappelant celui-là et racontant les gestes du roi perse Kambyse, qui lutte au nom de Jésus-Christ contre les païens égyptiens jusqu'à la victoire définitive.

Toute cette lecture des textes chrétiens d'Egypte est illustrée d'une multitude inépuisable de merveilles et de miracles par lesquels se sont signalés des Pères de l'Eglise, des martyrs, des saints et des moines.

J'ai choisi parmi mes lectures coptes quelques contes relatifs à des merveilles ou miracles afin de montrer leur caractère et leur origine.

Les dieux païens n'avaient pas cessé d'exister pour les chrétiens d'Egypte. Ils continuaient à vivre dans leur imagination comme des démons puissants et méchants, ennemis du Dieu chrétien, luttaient contre les Pères de l'Eglise et contre les moines, persécutaient les chrétiens et leur infligeaient des maladies graves de même que le faisaient les diables.

Ainsi le dieu des anciens Egyptiens Bes s'établit dans un temple païen non loin d'un couvent ; il apparaissait sous des formes variées aux pèlerins et paralysait les chrétiens, les aveuglait, tordait leur visage et leur ôtait l'usage de la parole. Par des éclairs et coups de tonnerre, le démon Bes causait avec le saint Père Moïse qui venait, accompagné

de sept moines, la nuit, dans le temple païen pour y expulser le démon (1). Il ne s'est conservé, de la narration, que des fragments. La partie traitant de la victoire de Moïse sur Bes est perdue. Moins difficile était la lutte du saint père Macaire avec le dieu païen Kothos (2), qui était probablement d'origine grecque. Cette narration et beaucoup d'autres analogues encore se développaient par le mélange des idées chrétiennes avec des mythes païens.

Quelques-uns des récits de miracles faits par de saints pères égyptiens nous rappellent les exploits des sorciers de l'Egypte ancienne.

Ainsi, très souvent nous rencontrons dans la littérature copte, des narrations sur l'exorcisme des possédés (3). Dès les temps les plus reculés les sorciers et médecins égyptiens exorcisaient des possédés, et des témoignages écrits l'attestent au XV[e] siècle av. J.-C. (4) ; postérieurement, Khonsew, le dieu de Veset Conseiller, était tenu pour le meilleur exorciseur des démons errants (5).

On raconte dans le fragment du livre des Actes des apôtres André et Paul, que l'apôtre Paul se jeta dans la mer pour descendre jusqu'à son fond et pénétrer dans les abîmes infernaux. Ensuite il revint, avec l'aide de l'apôtre André, qui divisa les eaux de la mer en deux, ainsi que le fond de cet abîme d'eau ; puis l'apôtre Paul monta des enfers par cet abîme jusqu'à la barque d'André (6). Zezemonekh, dans les contes de magiciens du papyrus de Westcar, avait opéré le même tour magique afin de retrouver l'épingle à cheveux d'une fille du harem royal, qu'elle avait laissé tomber au fond d'un étang sur lequel elle se promenait en barque (7) ; et aussi Neferkeptah, dans le conte démotique de Setna Khamous était descendu au fond de la mer afin de dérober à Thowt son grimoire (8).

Dans le même livre Paul raconte comment il est allé voir les enfers (9).

(1) Voir : La lutte de l'apa Moïse contre le démon Bes (p. 217-218).
(2) Voir : La destruction d'un temple païen (p. 219-222).
(3) Apopthegmata patrum aeg., III (p. 208), V-VII (p. 208-209), VIII B (p. 210), XV (p. 214), XVIII (p. 215) ; la biographie de l'apa Shenoute, I (p. 226).
(4) Form. mag. pour la m. et l'enf., II 1 (p. 28), III (p. 28) ; livres de méd., XII 2 (p. 105).
(5) Histoire de la guérison miraculeuse de la princesse Bentresh (p. 118-121).
(6) I (p. 223).
(7) II (p. 186-188).
(8) I (p. 193-196).
(9) Zoëga : *Catalogus...*, 232/12--233/41.

On raconte aussi dans le conte démotique de Siousire, fils de Setna, comment Siousire conduisit son père à travers l'empire occidental d'Ousirew (1). L'enfer chrétien a, certes, d'autres habitants que l'empire occidental d'Ousirew égyptien. Siousire introduisit son père dans l'empire occidental pour lui montrer que la vie posthume de l'homme ne dépend pas de la richesse et de la beauté de ses funérailles, mais de la valeur morale de la vie terrestre. Paul ne descend aux enfers que par curiosité.

L'apa Djidjoï, voulant apprendre où un défunt avait déposé sa fortune avant sa mort, l'éveille pour un moment et le questionne à ce sujet (2). L'apa Milios apprend de la même façon, d'un homme assassiné quel a été son meurtrier (3) ; et c'était encore ainsi que Neferkeptah avait appris jadis de son fils et de son épouse noyés la cause de leur suicide (4).

L'apa Shenoute demande par pur caprice à Jésus-Christ, de créer un lac dans le désert (5). Bata demande la même chose à Re pour sauver sa vie, alors qu'il est poursuivi par son frère (6).

Le passage d'un disciple obéissant par le fleuve où des crocodiles fourmillent (7), rappelle le même motif d'un chant d'amour des anciens Egyptiens (8). L'amoureux traverse le Nil pour aller voir sa bien-aimée qui l'attend de l'autre côté du fleuve. Le disciple est envoyé à l'eau par un Père de l'Eglise qui veut éprouver son obéissance.

Les serpents, les animaux sauvages, le dragon, ne font aucun mal aux saints pères ni aux moines (9) et leur obéissent, de même qu'ils n'avaient pas nui aux sorciers des époques préhistorique et postérieure (10) et qu'ils avaient exécuté leurs ordres (11). Le dragon d'un conte chrétien rappelle les dragons Apop (12) et Rerek (13) et leurs compagnons

(1) Musée brit. MSS., 604 1/26-2/24.
(2) Apophthegmata..., IX (p. 210-211).
(3) Apophthegmata..., X (p. 211-212).
(4) Conte démotique de Setna Khamous, I (p. 193-196).
(5) Biographie de l'apa Shenoute, III (p. 227).
(6) Conte des deux frères, I (p. 190-191).
(7) Apophthegmata, I (p. 207).
(8) Musée du Louvre, C 100 ostrakon du Caire, 25, 218, l. 6-10.
(9) Apophthegmata, XII (p. 213), XVI (p. 214), XVII p. 214-215).
(10) Textes des pyramides, I-VII (p. 3-5) ; pap. mag. de Harris (p. 35-44), etc.
(11) Textes des pyramides, III (p. 4) ; table de Metternich, 15 (p. 71-73), et d'autres.
(12) Livre du dragon Apop (p. 83-98).
(13) Livre des morts, IV (p. 17-19).

connus des livres des morts et des descriptions de l'empire occidental.

Les sorciers des temps païens subjuguaient les dieux et les esprits lumineux, et ceux-ci se mettaient à leur service (1). Dans la littérature chrétienne des Coptes, ce sont l'empereur impie Julien (2) et le roi Salomon (3) qui se font servir par des démons. Les moines et les saints pères ont pour serviteurs des anges (4).

L'imagination des chrétiens dote les saints pères et les moines d'un pouvoir beaucoup plus grand que n'était celui des sorciers païens. L'apa Djidjoï rappelle à la vie un homme mort (5) ; ce que n'osait faire Zedi sous le règne du roi Khoufew ; il n'avait rappelé à la vie que des oies et des taureaux décapités (6) ; et Neferkeptah n'avait fait revivre son fils et son épouse que pour un moment seulement (7). L'ancien sorcier égyptien menace, certes, qu'il va abattre la terre dans l'abîme des eaux, si le crocodile ose l'attaquer ; mais il ne se croit assurément pas capable d'exécuter sa menace. L'apa Shenoute, au contraire, fait disparaître par son ordre une île entière dans les eaux du Nil, avec tout ce qui y poussait et vivait (8).

Les moyens à l'aide desquels les saints pères et moines exécutaient des miracles ne différaient pas de ceux à l'aide desquels les sorciers exerçaient leurs sorcelleries dans l'Egypte ancienne.

Souvent les moines et les saints pères firent un miracle par une simple prière dans laquelle ils suppliaient le Dieu ou lui demandaient de remplir leur désir (9). Shenoute demande en priant à Jésus, de faire un miracle (10). L'apa Djidjoï extorque par des mots blasphématoires la guérison miraculeuse de son disciple Abraham (11).

(1) Voir Textes des pyr., XIV (p. 8), XVI (p. 9) ; livres des morts, VII 1 (p. 21) ; form. mag. pour la m. et l'enf., V (p. 29-30), IX 1-2 (p. 31) ; histoire de la guérison miraculeuse de la princesse Bentresh (p. 118-121) ; grimoire dém. de L. et L., V (p. 126-127), VII 3 (p. 129).
(2) Apophthegmata, XIII (p. 213).
(3) Récit de Shelomo et de la reine de Saba (p. 231).
(4) Très fréquent ; par ex. dans la biographie de l'apa Shenoute, IV (p. 228).
(5) Apophthegmata, XIV (p. 213-214).
(6) Contes de magiciens du papyrus de Westcar, III (p. 188-189).
(7) Conte démotique de Setna Khamous, I (p. 193-196).
(8) Biographie de l'apa Shenoute, VI (p. 229-230).
(9) Apophthegmata, VI (p. 209), VIII B (p. 210), IX (p. 210-211), X (p. 211-212), XIII (p. 213) ; lutte de l'apa Moïse contre le démon Bes (p. 217-218) ; destruction d'un temple païen (p. 219-222) ; biographie de l'apa Shenoute, II (p. 226-227).
(10) Biographie de l'apa Shenoute, III (p. 227).
(11) Apophthegmata, XV (p. 214).

Les sorciers préhistoriques avaient commandé aux hommes, animaux, dieux et esprits, même aux objets inanimés. Les moines et saints pères chrétiens suivent leur exemple. L'apa Besarion rend la santé à un malade en lui ordonnant de se lever et de s'en aller (1) ; de même l'apa Longinos guérit une femme malade (2) et l'apa Djidjoï rappelle à la vie un mort (3). Un ermite pieux donne des ordres à un lion (4), l'apa Agathon à un dragon (5) et l'apôtre André à un oiseau, afin qu'il communique un message (6). Le disciple d'un certain saint père commande à la citerne de remplir d'eau sa cruche (7). L'apôtre André verse une coupe d'eau douce dans la mer et commande à l'eau de mer de céder la place à l'eau douce (8). L'apôtre Paul frappe à une porte avec un éclat de la porte des enfers et ordonne à cette porte de tomber en morceaux (9). Shenoute frappe avec une branche de palme le sol de l'île et lui ordonne de s'immerger (10).

Les sorciers de l'Egypte ancienne avaient souvent recours, dans leurs formules, à des événements mythiques analogues au cas présent qui les sollicitait. Paul, se trouvant devant la porte fermée d'une ville qu'il lui faut ouvrir, rappelle comment Jésus avait mis en pièce la porte de l'enfer (11), et l'apa Besa, dans la même situation, rappelle à Dieu comment il a tiré Pierre de sa prison (11).

L'apa Shenoute donne sa ceinture au chef d'une armée, afin que celui-ci le protège dans sa lutte avec les barbares, et cette amulette fait ses preuves à merveille (12).

Un seul moyen magique que nous chercherions en vain chez les sorciers païens, c'est l'humilité chrétienne, contre laquelle les démons sont impuissants (13).

(1) Apophthegmata, VII (p. 209).
(2) Apophthegmata, VIII A (p. 210).
(3) Apophthegmata, XIV (p. 213-214).
(4) Apophthegmata, XVI (p. 214).
(5) Apophthegmata, XVII (p. 214-215).
(6) *Actes des apôtres André et Paul*, II (p. 223-224).
(7) Apophthegmata, XIX (p. 215).
(8) *Actes des apôtres André et Paul*, I (p. 223).
(9) *Actes des apôtres André et Paul*, III (p. 224-225).
(10) Biographie de l'apa Shenoute, VI (p. 229-230).
(11) Destruction d'un temple païen (p. 219-222).
(12) Biographie de l'apa Shenoute, VII (p. 230).
(13) Apophthegmata, II-V (p. 208-209), XVIII (p. 215).

CHAPITRE VIII

LA RELATION ENTRE LES MAGIES EGYPTIENNE ET GRECQUE A L'ÉPOQUE GRÉCO-ROMAINE (1)

Il ne faut pas douter qu'à l'époque gréco-romaine la magie égyptienne exerça une influence sur la magie grecque et, inversement, la magie grecque sur celle des Egyptiens. C'est prouvé par les formules magiques grecques du grimoire démotique de Londres et de Leyde (2), ainsi que par les anciennes formules magiques coptes du grimoire grec de la Bibliothèque nationale de Paris (3). On a conjecturé même que le grimoire démotique de Londres et de Leyde n'était qu'une traduction d'un original grec (4). Nous ne saurions certes, douter que certaines parties de ce grimoire ne soient traduites du grec, néanmoins nous ne sommes pas autorisés à conclure que tout ce livre tire son origine d'une source grecque. Remarquons par exemple, la formule destinée à apaiser un chef courroucé (5). Dans le manuscrit, le texte grec est écrit le premier, le texte démotique ne vient qu'après. Ce texte démotique a un titre dont on peut conclure qu'il traduit un texte grec. Mais si nous examinons le contenu de ce texte, nous sommes obligés d'avouer que son origine est égyptienne et qu'il fut traduit de l'égyptien en grec. D'une part, la présence, dans

(1) Je me suis demandé longtemps si je devais m'en tenir à mon programme primitif, ou si je devais ajouter ce chapitre à mon livre, car la matière dont je vais traiter n'est pas du même ordre que ce qui précède ; elle appartient à l'histoire générale de la civilisation. J'ai déjà renoncé à mon intention primitive car les textes magiques grecs m'ont occasionné de grandes difficultés. Si je me suis résolu à écrire le présent chapitre, le mérite en revient à M. le Dr Théodore Hopfner, qui a bien voulu mettre à ma disposition ses traductions manuscrites des textes magiques grecs, préparées pour le IIe tome de son excellent livre : *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, et je l'en remercie très cordialement.

(2) XIX (p. 143), X 2 (p. 137).

(3) Form. en anc. copte (p. 155-158).

(4) Voir Griffith, *The Demotic Magical Papyrus*, I, p. 11-12.

(5) Grim. dem. de L. et L., XIX (p. 143).

cette formule d'idées religieuses purement égyptiennes ; et d'autre part, le mot « *anoch* » dans la construction « *Anoch* Papipetou Metoubanes », le prouvent. «*Anoch* », est le mot égyptien *anok* « moi », et toute la construction est une proposition nominale formée selon les règles de la syntaxe égyptienne ; elle signifie « Moi [je suis] Papipetou Metoubanes ». L'ancienne formule égyptienne fut donc traduite d'abord en grec et ensuite retraduite du grec en égyptien. C'est alors le contenu des textes magiques qui prend de l'importance, si nous déterminons la relation entre les magies grecque et égyptienne ; l'analyse linguistique ne retient pas notre intérêt.

Le grimoire grec de Paris s'accorde sur beaucoup de points avec le grimoire démotique de Londres et de Leyde.

Ainsi l'instruction enseignant comment évoquer des dieux, qui se trouve dans le papyrus magique grec de Berlin, I, l. 263-347 (1), a le contenu suivant :

1° D'abord, il est décrit comment le sorcier doit se préparer un petit rameau de laurier, destiné à protéger son corps.

On chercherait en vain une analogie dans les textes démotiques. C'est une idée entièrement grecque, que le laurier, consacré au dieu Apollon, protège celui qui exerce la magie, contre les attaques des esprits (2). Les sorciers égyptiens n'ont pas accepté cette idée de leurs collègues grecs.

2° Vient ensuite l'instruction : « *Prendre une lanterne qui n'a pas été teinte de minium, y mettre une mèche de la plus fine étoffe de lin et de l'huile rosat ou du nard. Après avoir mis le vêtement de prophète, tenir à la main gauche un bâton en bois d'ébène et à la main droite un moyen de protection, c'est-à-dire un petit rameau de laurier. Puis avoir à sa portée une tête de loup, afin de pouvoir placer la lanterne dessus, et un autel tout près de la tête avec la lanterne, afin qu'on y puisse apporter des offrandes au dieu.*

L'esprit divin entrera sur-le-champ.

(1) Hopfner, en manuscrit, XXIII.
(2) Voir Hopfner, *Offenbarungszauber*, I, § 515, p. 129-131. Cette idée grecque se trouve peut-être dans une prescription du grimoire dém. de L. et L. VI 1 (p. 127), où il est dit que la lanterne dont le sorcier veut se servir pendant l'évocation des esprits, doit être accrochée à une cheville en bois de laurier, enfoncée dans le mur oriental.

L'offrande se compose d'un œil de loup, de résine de storax, de cinnamome, de résine de palmier-éventail et de toutes autres substances odoriférantes. Verser aussi en offrande du vin, du miel, du lait et de l'eau de pluie sur sept gâteaux et sept pains à offrir.

Exécuter tout cela après avoir mis le vêtement sacré, et s'être abstenu de toute impureté, de tout aliment de poisson et de coït pour amener le dieu à soupirer le plus ardemment après vous.

Voici les noms à écrire sur la toile la plus fine dont est faite la mèche de la lanterne non teinte de minium :

Aberamain thooou lerthex anax ethrainlyos onéma raïbaï aêmiénaë borother rethobab eaniméa.

Dans le grimoire démotique de Londres et de Leyde, il y a aussi quelques instructions pour évoquer les dieux à l'aide d'une lanterne. On y demande, de même, que la lanterne soit neuve et qu'elle ne soit pas teinte de minium, que la mèche soit faite en étoffe de lin la plus fine et que l'huile soit pure (1). D'un bâton en ébène et d'un petit rameau de laurier, le sorcier égyptien n'en a pas besoin ; la tête d'animal, elle aussi, lui est inutile (2). Brûler de l'encens pendant qu'on évoque les dieux, c'est pour le sorcier égyptien chose toute naturelle (3). Par sept pains aussi, le sorcier égyptien attire les dieux (4). La propreté corporelle est une condition évidente pour exercer la magie et on la répète plusieurs fois (5). Elle est toujours nécessaire même lorsqu'on ne la mentionne pas expressément. Le sorcier égyptien, lui-aussi, donne un nom magique à la mèche de la lanterne afin de pouvoir atteindre plus facilement l'effet désiré (6).

3° *Après avoir exécuté tout ce qui a été dit, appeler le dieu à l'aide de la formule suivante :*

« *Apollon souverain, viens ici à ce chant solennel et accorde-moi le présage, je te demande* [*mon*] *maître !*

(1) Voir par ex. : Grim. dém. de L. et L., III 1 (p. 124), VI 1 (p. 127), VII 1 (p. 129) ; grim. dém. du Louvre, III A (p. 152).
(2) Que le sorcier se serve d'une tête d'âne pendant le rite destiné à faire tomber quelqu'un en défaillance ou à le faire mourir ; — cela se trouve dans le grimoire dém. de L. et L., 23/1-23/8 ; — debout, les jambes écartées, sur cette tête, le sorcier dit une formule magique grecque, 23/9-23/20.
(3) Voir ici même, p. 102-103 de ce volume.
(4) Grimoire dém. de L. et L., IX 1 (p. 135).
(5) Grim. dém. de L. et L., II B (p. 123), VII 1 (p. 129), IX 1 (p. 135), XII A (p. 139).
(6) Grim. dém. de L. et L., VI 5 (p. 128).

.... (1).

« *C'est toi que j'appelle, ô Yao, messager premier de Zeus puissant; toi, Michel, qui règnes sur le monde céleste ; c'est toi que j'appelle, Gabriel, premier des anges ; descendez de l'Olympe ! Toi aussi, Abrasax, favori du commencement, viens ici et sois-moi propice ; et toi aussi, toi qui, dès le commencement, regardes la perte, ô Adonai !*

.... (1).

« *Je conjure ces noms sacrès et divins, afin qu'ils m'envoient le divin esprit et qu'ils exécutent ce que j'ai à cœur, ce à quoi je pense.*

« *Exauce-moi, ô béatifié ! C'est toi que j'appelle, directeur du ciel et de la terre, du Chaos et de l'Hadès, où résident des âmes des hommes qui voyaient jadis la lumière du soleil !* »

.... (4).

Le sorcier grec appelle avant tous Apollon, afin qu'il lui accorde le présage, ainsi que le sorcier égyptien appelle Boël et Tat (2) ou la lune (3) pour le même but.

Ensuite, il appelle des dieux subalternes afin qu'ils viennent chez lui, comme le fait un sorcier égyptien (4).

4° *Quand il est venu, demande-lui ce que tu désires apprendre, présages, prophéties poétiques ; comment obtenir des rêves, comment les provoquer ; comment s'expliquer les songes, comment faire venir une maladie, et autres buts d'ordre magique.*

Les textes démotiques disent très peu de chose sur ce point ; on y lit : « *Tu demanderas tout ce que tu désires apprendre* (5) » ; ou : « *Voici, tu leur diras tout ce que tu désires* (6) » ; ou : « *Ils te répondront la vérité* (7) », etc. ; très souvent, cette remarque est supprimée.

5° *Placez donc ici, en outre, une chaise et la couvrir .... de la plus fine toile. Mais toi, tiens-toi debout auprès de l'offrande mentionnée plus haut.*

(1) Un groupe de noms magiques. Beaucoup de telles interpolations se trouvent aussi dans les formules démotiques destinées à évoquer des dieux et esprits.
(2) Grim. dém. de L. et L., VII E 1 (p. 132).
(3) Grim. dém. de L. et L., XII B (p. 139).
(4) Par ex. : grim. dém. de L. et L., VII A 4 (p. 130).
(5) Grim. dém. de L. et L., V 3 (p. 127) ; de même, VII F (p. 132-133), IX 1 (p. 135).
(6) Grim. dém. de L. et L., VI 2 (p. 128).
(7) Grim. dém. de L. et L., VIII B (p. 134).

Un banc pour les dieux est préparé par le sorcier égyptien qui les évoque, selon l'instruction d'Imhotep (1).

6° *Et alors, quand tu laisses partir le dieu après l'avoir questionné, prends le bâton mentionné plus haut, que tu tiens dans ta main gauche, dans ta main droite, et le rameau de laurier que tu tiens dans la droite [prends-le] de ta main gauche ; apporte la même offrande qu'auparavant et dis :*

« *Sois-moi propice, premier père, le plus ancien, qui t'es engendré toi-même ! Je te conjure* .... (2) *de t'en aller sans m'avoir nui ; au contraire, sois-moi incessamment favorable !* »

Le sorcier égyptien quand il se dispose à laisser le dieu ou esprit, qu'il a évoqué, lui souhaite bon voyage et jette dans son chaudron des excréments de singe (3).

Ce rite grec ne me fait pas l'impression d'être homogène ; le désordre de ses parties dans l'instruction témoigne qu'elle a été composée artificiellement de plusieurs sources différentes, ce qui caractérise la plupart des textes magiques grecs provenant d'Egypte. Cependant les similitudes mentionnées ne suffisent pas à prouver que les sources sur lesquelles ce rite a été calqué, soient égyptiennes. Ses éléments ne renferment rien de purement égyptien ou qui ne puisse être de provenance étrangère ; il n'est donc pas exclu que le grimoire grec, aussi bien que le grimoire démotique, aient pu puiser à des sources étrangères communes, comme c'est le cas pour les noms magiques d'origine sémitique. Nous ne saurions affirmer l'origine égyptienne de certain élément du texte magique grec, que si une origine autre est tout à fait exclue.

Beaucoup de tels arguments à brûle-pourpoint attestent la dépendance de la magie grecque relativement à celle des Egyptiens ; je n'en citerai que quelques exemples.

Dans le papyrus magique grec de Berlin, II, l. 1-183 (4), se trouve une instruction sur la manière d'évoquer les dieux et les esprits. Aux lignes 149 et sq., on nous apprend de quels signes et inscriptions magiques

(1) Grim. dém. de L. et L., X 1*a* (p. 137).
(2) Voir note p. 158.
(3) Grim. dém. de L. et L., IX 13, 14 (p. 136). De même, dans les pap. mag. grecs de Londres, 121/328-342 (Hopfner, en manuscrit, XLVI), le sorcier laisse s'en aller le dieu égyptien Anoup, qu'il a évoqué, en disant : « *Va-t'en, Anoubis, afin que je sois sain, afin que je réussisse, et retourne à ton trône !* »
(4) Hopfner, en manuscrit, XXIV.

un sorcier doit pourvoir la porte d'une chambre à coucher où il veut accomplir ses cérémonies. Sur le battant de la porte gauche il doit écrire entre autres le nom « Harpokrates », forme grecque du nom égyptien Har-pe-khrot, c'est-à-dire « Hor enfant » ; sur le seuil il doit dessiner un scarabée, image du dieu du soleil égyptien Khepрer (1).

La formule coercitive de l'instruction d'Agathokles pour se procurer un songe dans le papyrus magique grec de Leyde I 384, N 1-5, est ainsi conçue (2) :

« *Viens ici chez moi et fais ton pouvoir que N. se raidisse, toi qui règnes sur le monde entier, dieu du feu ! Présage à N. tharthar thamaratha thamommon thanabotha apranou bamalëa khr. thna* (3) *boussouleth rombrou tharaël albana brokhrex abranazoukhel ! Exauce-moi, car je suis prêt à prononcer le grand nom !*

« *Thoth que tout dieu évoque, dont tout démon s'effraye et dont tout ange exécute les ordres ! Ton nom a sept voyelles aeéioyo iayoéeao oyeé oyeéoia. J'ai prononcé ton nom célèbre, nom avec les contraintes de toute sorte. Présage à N. !* »

La formule principale commence par ces mots :

« *Kaiïmi, kaiïmi. Je suis grand, résidant à*.................. *Mommon Thoth Nanoumbre kharikha Kenyro paarmiathon, le saint Yaou Yee Yeou Aeoi qui préside là-haut au ciel,* » etc.

Thoth est la forme grecque du nom du dieu des anciens Egyptiens Thowt, que les Grecs identifiaient au dieu Hermès. Thowt, dieu de la lune, régnait sur la nuit. Le mot *Nanoumbre* est en égyptien *nanou p* (4) *Re* « Bon est Re ».

On désigne Zminis de Tentyra comme auteur de la formule destinée à faire envoyer des songes, qui se trouve dans le papyrus magique grec de Leyde I 384 IV/5-V/3 (5) ; *Tentyra* ou *Dendera* est une ville égyptienne (6). *Zminis* est le nom égyptien *Esmin* grécisé (7).

(1) Voir aussi les mots : « *Escarbot qui roules la boulette du feu générateur, toi qui t'engendres toi-même* », dans le pap. mag. grec de Paris, l. 930 et sq. (Hopfner, en manuscrit, LXVIII), — par lesquels on entend Khepрer.
(2) Hopfner, en manuscrit, XXV.
(3) Le point désigne une lettre illisible.
(4) Le *m* prit naissance par la nasalisation de la consonne *p*.
(5) Hopfner, en manuscrit, XXVI.
(6) *'wn.t-tȝ-ntr(.t)*, « Le palais aux colonnes de la déesse » > *(ent)-t-entere (.t)*.
(7) Le nom démotique *Es-min* en vieil égypt. *Nes-Min*, « Celui qui appartient à (dieu) Min. »

« *Khalamandriof Idearnoth Thredafnio Erthabéanig Rythamko Psammorikh. Vous saints noms de dieu, exaucez-moi, et toi, bon esprit, dont la force parmi les dieux est suprême, exauce-moi ! Va à N. qui dort, va dans sa maison, dans sa chambre à coucher, approche-toi de lui horriblement et formidablement avec le nom grand et fort du dieu et dis-lui ceci et cela* (1) *! Je te conjure par ton pouvoir et par le grand dieu Seth, par l'heure où tu es né, grand dieu, par Christ, dieu des dieux, par 365 noms du grand dieu, que tu ailles justement à cette heure chez N. et dises cela en son rêve !*

« *Mais si tu ne m'exauces pas et ne vas pas chez N., je le dirai au grand dieu et il te renfermera,* [*il te*] *mettra en pièces et donnera ta chair à un chien galeux, couchant dans la fosse à fumier, afin qu'il la mange. Exauce-moi donc, vite, vite ! Tout de suite, tout de suite, afin que je ne sois pas forcé de le répéter encore une fois !* »

Seth est la forme grecque du nom du dieu des anciens Egyptiens Soutekh. Le sorcier grec le nomme en même temps que Christ. Le manuscrit grec indique, certes, expressément, que cette formule est d'origine égyptienne, mais on ne saurait s'y fier ; nous avons vu que les sorciers égyptiens, dès le milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ, déclaraient leurs formules d'origine étrangère pour leur gagner plus de faveur aux yeux de leurs contemporains.

Presque entièrement égyptienne est la demande de songe qui se trouve dans le papyrus de Leyde J 384 V/4-V/12, et qui a la teneur suivante (2) :

Dessiner avec du sang de huppe sur une pièce de la plus fine toile l'image du dieu Hermès debout, avec la tête d'ibis (3) ; puis écrire au-dessous, avec de l'encre de myrrhe, le nom, et dire là-dessus cette formule (4) :

« *Viens ici chez moi, maître, doué d'un pouvoir sans limites ! Je t'appelle, toi qui es placé à la tête des esprits, dieu des dieux, afin que*

(1) Les mots « ceci et cela », c'est-à-dire ce que le sorcier désire que le Dieu dise à N.
(2) Hopfner, en manuscrit, XXVII.
(3) Voir la figure du dieu Thowt sur la table de Metternich (pl. XXIX, fig. 40) à droite du dieu Hor dans l'image principale.
(4) L'inscription sur la mèche de la lanterne est prescrite aussi dans l'instruction pour se procurer un songe ; v. le pap. mag. grec de Londres, 121/367-377 (Hopfner, en manuscrit, XLVIII)'.

tu me montres en rêve ceci et cela (p. 101 n, 1), *car je te conjure par ton père Osiris* (1) *et ta mère Isis* (2), *afin que tu me montres ton apparence et me révèles ce que je désire. Ton nom est Eiiouathips repno enerter diokhasbara zarakho que l'on appelle Balkham. Présage, parle de ceci et de cela, de tout ce sur quoi je te questionnerai !* »

Hermès avec la tête d'ibis est Thowt (p. 161 n. 3). Le sorcier grec le tient à tort pour fils du dieu Ousirew (1) et de la déesse Eset (2). Le sang de huppe et l'encre de myrrhe, c'est ce dont se servaient les sorciers égyptiens pour leurs charmes dès le XXe siècle avant Jésus-Christ.

Intéressante est l'instruction relative à la façon de déceler un voleur. Elle se trouve dans le papyrus magique de Londres 46/71-46/96.

Le sorcier doit dessiner un œil sur le mur (pl. LXVI, fig. 140) par un liquide dont la composition est indiquée dans l'instruction.

Il doit le battre d'un marteau fabriqué en bois de potence et dire une formule dont voici la principale partie :

« *Yao oïa ioa aëo eoa aaë, montre le voleur qui a volé quelque chose* (3) *! Ainsi que je bats du marteau cet œil, qu'on batte l'œil du voleur ! Qu'il soit enflammé aussi longtemps qu'il n'avouera pas !* »

On peut reconnaître sans difficulté, dans le dessin de l'œil, l'œil divin stylisé des anciens Egyptiens (pl. XLVI, fig. 73, pl. LXIII, fig. 108, etc.). Ce ne peut être que l'œil divin égyptien, car il représente un œil de faucon avec le plumage d'alentour aux couleurs caractéristiques L'instruction montre ensuite, sortant de la confusion, deux idées : le sorcier blesse l'œil divin afin qu'il puisse forcer le dieu à obéir ; il s'imagine aussi que l'œil divin est en sympathie avec l'œil du voleur, de sorte que l'effet des coups donnés sur l'œil divin dessiné sur le mur se transfère à l'œil du voleur.

Il est vraisemblable que le sorcier grec a emprunté aux Egyptiens non seulement l'image de l'œil divin, mais tout le rite.

De provenance peut-être purement égyptienne est aussi la formule à dire sur la bague magique d'Hermès (4). Voici la formule qu'il faut dire en s'adressant au soleil :

(1) *Osiris* est la forme tronquée grecque du nom égyptien *Ousirew* > *Ousire*.
(2) *Isis* est la forme tronquée grecque du nom égyptien *Eset* > *Ese*.
(3) Les mots « quelque chose », sont à remplacer par le nom de la chose qui a été volée.
(4) Pap. mag. grec de Londres 46/240-296 ; Hopfner, en manuscrit, XXXV.

« *Je suis Thoth, inventeur et initiateur des moyens magiques et de l'écriture magique. Viens ici chez moi, toi qui es sous terre, lève-toi pour moi, le plus grand démon, Noun des enfers, et vous, dieux de Noun des enfers, car je suis Héron, jouissant de la grande gloire, l'œil d'ibis, l'œil de faucon et l'œil de phénix pérégrinant à travers les airs, enveloppé de bourbe... et de peau... Si je n'apprends pas ce qui est dans les âmes de tous les Egyptiens, Hellènes, Syriens et Ethiopiens et de toute autre tribu ou nation quelconque, si je n'apprends pas le passé et l'avenir, si je n'apprends rien sur leur art et sur leur occupation, sur leurs œuvres et leur manière de vivre, sur leurs noms et les noms de leurs pères et mères, frères et sœurs et morts, alors je verserai le sang du Kynocéphale noir dans mon vase, sans avoir nui à moi-même, je mettrai* [*le pot*] *sur un piédestal neuf, je brûlerai au-dessous de lui les os du Noyé et au port de Bousiris je crierai* [*le nom de*] *celui qui resta trois jours et trois nuits dans le fleuve ; Noyé qui, emporté au courant du fleuve, fut jeté dans la mer ; qui fut enveloppé par les ondes de la mer et par les nuages de l'air. Son ventre et tout son corps* (1) *sera mangé par les poissons, car je n'arrêterai pas les poissons qui le mangeront et ils ne fermeront pas leurs gueules. J'arracherai à sa mère l'orphelin n'ayant pas de père. L'axe sera jeté à bas et ses deux bouts se réuniront.* » Etc.

« Kynocéphale », c'est le dieu égyptien Anoupew ; le noyé que le sorcier donne en proie aux poissons, c'est Ousirew. L'orphelin de père est le dieu Hor et sa mère la déesse Eset. Les allusions mythiques nous montrent fidèlement des idées des anciens Egyptiens qui se trouvent déjà dans les textes des pyramides, de sorte que cette formule fait l'impression d'avoir été traduite de quelque papyrus hiératique du nouvel empire. Même l'emploi incorrect du pronom personnel de la troisième personne du singulier, au lieu de la deuxième, est caractéristique des anciens textes religieux égyptiens. La dernière menace que l'axe du ciel soit jeté à bas, de sorte que ses deux pôles se réunissent, est analogue à la menace renfermée dans la formule magique des anciens Egyptiens contre les crocodiles (2), où le sorcier menace de renverser entièrement l'axe de la terre, de sorte que le sud se change en nord.

(1) Dans le texte fautivement : « Ton ventre et ton corps entier. »
(2) Pap. mag. de Harris, V 2 (p. 39).

Dans l'instruction sur la façon d'évoquer les dieux, que renferme le papyrus magique de Paris, l. 82-85 (1), on demande que celui qui se dispose à évoquer un dieu, se tienne sept jours en état de pureté, qu'il ne mange pas de viande ni rien de cru. Quand il veut manger ou dormir, il doit dire la formule :

« *Papmehkheuse pafo entop. emou* (2) *naï ehoun dje anok sabertous p noute o ete hen pe.* »

Il doit se protéger par une amulette écrite. Il doit écrire avec du sang de la main ou de la jambe d'une femme enceinte, sur une feuille neuve de papyrus, les mots :

« *Stei tchien tenka anok et s o nhet tin.o* (2). »

Quand il laisse aller l'esprit, il doit le dire en ces termes :

« *Zarko zarko erint Zarko pe paren en met.* »

Ces trois formules sont égyptiennes, mais avec beaucoup de fautes, de sorte qu'elles ne sont compréhensibles qu'en partie. *Amou naï ehoun dje anok* signifie : « Viens ici chez moi, car je suis » ; *sabertous* est probablement un nom magique. *P noute o et e hen pe* signifie : « Grand dieu qui es au ciel ». *Tarko tarko ari[p]ent* signifie : « Je conjure, je conjure, fais [ce] que » ; *pe paran en met* signifie « est mon vrai nom ». Les autres parties de ces trois formules se composent entièrement d'éléments égyptiens (outre le mot t-chien ?), mais sans signification.

Dans le papyrus magique de Londres 121/l. 367-377 (3), se trouve une conjuration sous le titre : « *Evocation d'un rêve prophétique* ». Voici l'instruction : « *Prendre une pièce de toile de lin pure, écrire sur elle les noms indiqués plus bas, la rouler, en faire une mèche et l'allumer après y avoir versé de l'huile pure. Formule à écrire : « Armiouth leilamkhoukh Arsenofrefren Ftha Arkhentekhtha.* » Cette instruction est bien égyptienne ; comparez-la avec celle dans le grimoire démotique de Londres et de Leyde VI 5 (p. 128), XIV (p. 140). Quant à la particule khoukh du nom lailamkhoukh, je l'ai mentionnée déjà auparavant. « Arsenofrefren » est peut-être Har-she-n-nofre[.t]-p-ren « Hor fils de la belle est le nom », « Ftha » est le nom égyptien du dieu Ptah, Arkhentekhtha» est l'ancien nom égyptien du dieu *Ḥr-ḫnt-ḫty*.

(1) Hopfner, en manuscrit, LXIII.
(2) Le point signifie une lettre illisible.
(3) Hopfner, en manuscrit, XLVIII.

Dans le papyrus magique grec de Paris, l. 1070 et sq. (1), on décrit l'amulette que le sorcier doit avoir pour protéger son corps :

« *Sur une pièce de l'étoffe prise à la statuette en pierre de Harpokrates en un temple quelconque, écrire avec de l'encre de myrrhe ceci : « Je suis Hor Alkib Arsamonis Yao Ai Dagennouth Rarakharaï Abraïaoth fils d'Isis, Aththabaththa et Osornofris d'Osiris. Garde-moi en santé, sans dommage, hors de l'atteinte des démons, sans crainte tout le temps de ma vie. » Ajouter à cela un morceau....., envelopper cela ensemble, le lier avec sept fils de lin d'Anoubis et le porter pendant au cou que tu exerces des charmes.*

On ne saurait douter que c'est une instruction égyptienne pour la fabrication et l'emploi d'une amulette écrite. La seule chose ambiguë, c'est la question de savoir si c'est déjà un sorcier égyptien qui a interpolé les noms magiques «*Alkib, Yao, Ai, Dagennouth, Rarakharaï, Abraïaoth, Aththabaththa* » dans le texte égyptien original ou si c'est seulement le traducteur grec.

D'origine purement égyptienne est la formule magique du papyrus grec de la bibliothèque de l'Université de Strasbourg n° 1167, qui doit éveiller l'amour chez une femme. La voici (2) :

« *Anoub, dieu terrestre, souterrain et céleste, chien, chien, chien, prends tout ton pouvoir et toute ta force à Titer, qui fut enfanté par Sophia. Débarrasse-la de l'orgueil, de la réflexion et de la pudeur, et amène-la-moi ici, à mes pieds, languissante de passion à toute heure de jour et de nuit, songeant sans cesse à moi, quand elle mange et quand elle boit, quand elle travaille et même quand elle cohabite, quand elle se repose, quand elle rêve et quand elle est rêveuse ; quand, tourmentée par toi, elle se hâte, languissant après moi, les mains pleines, l'âme généreuse, s'offrant à moi et remplissant le devoir des femmes envers les hommes, servant à satisfaire ma convoitise et la sienne propre, sans ennui, sans honte, serrant [sa] cuisse contre [ma] cuisse, ventre contre ventre, son [duvet] noir contre mon [duvet] noir de la plus douce façon ! Oui, mon maître, amène-moi Titer à laquelle Sophia a donné naissance, à moi Hermès qu'a enfanté Hermione ; tout de suite, tout de suite, vite, vite [amène-la moi], poussée par ton fouet !* »

(1) Hopfner, en manuscrit, LXVIII.
(2) Ma traduction selon la copie de Hopfner.

Il suffit de comparer cette formule grecque avec les formules démotiques destinées à obtenir le même but (1), pour apercevoir son origine.

De l'origine purement égyptienne est l'instruction à évoquer les dieux à l'aide d'un vase dans le papyrus magique de Paris, l. 154-285. Elle est en forme de lettre écrite par Nefotes (2) et adressé au roi égyptien Psamétik.

La formule est la prière à Typhon c'est-à-dire Soutekh, dieu des dieux. Celui qui exerce la magie se vante qu'il a livré Ousirew en chaînes à Soutekh, qu'il a enchaîné un dragon invisible, c'est-à-dire Apop, et qu'il a, à l'aide de Soutekh, battu les dieux. Puis il demande à Soutekh de lui livrer les dieux et les forcer à se rendre auprès de lui quand il les appelle.

Je suppose qu'il n'est pas nécessaire de citer d'autres documents. Les exemples mentionnés, montrent assez que la magie grecque en Egypte dépendait de la magie égyptienne. A l'inverse, on ne peut remarquer dans les textes magiques démotiques connus jusqu'ici que très peu d'influences grecques.

(1) Grim. dém. de L. et L., XIII 3 (p. 140), XV (p. 141) ; form. mag. en anc. copte, IV 2 (p. 156) ; pap. mag. coptes, V (p. 164).

(2) *nb-ḥtp?*

SUPPLEMENT

M. Hellmut Ritter a publié un essai : *Picatrix, ein arabisches Handbuch Hellenistischer Magie*, d'où je tire ce qui suit :

Le médecin de la cour ordinaire bavaroise, Johann Hartlieb fait allusion dans une lettre, en 1456, au margrave Johann von Brandenburg, au grimoire intitulé *Picatrix* alors très en vogue.

On trouve des mentions de ce livre jusqu'au XVIII[e] siècle, et les avis varient à son sujet Les uns se fient aux doctrines qui y sont contenues, les autres s'y opposent. Son origine est obscure. Ce n'est que A. Warburger et son disciple W. Printz qui ont réussi à établir, selon l'exemplaire de la bibliothèque municipale de Hambourg, que c'est une traduction du grimoire arabe : *Ghàjat al-ḥakim*..., c'est-à-dire « *Le but du philosophe* »... Ce grimoire arabe fut écrit par un anonyme au milieu du XI[e] siècle et le roi d'Espagne Alphonse le fit traduire en latin en 1252. Son nom Picatrix provient du nom Boukratis qui se trouve dans l'original arabe à plusieurs reprises, et Boukratis est la transcription arabe habituelle du nom grec Hippokrates. C'est à lui que l'auteur anonyme attribue l'origine du livre.

L'œuvre se compose de quatre livres et est un compendium de magie astrologique avec beaucoup de prescriptions magiques et de vues théorétiques destinées à fonder la magie sur des doctrines philosophiques héritées des Grecs. L'auteur tire ses connaissances d'anciens Egyptiens qui ont conservé leur sagesse à la postérité dans les inscriptions sur les murs des temples, mais qui l'ont cachée sous des signes secrets afin que personne ne pût la comprendre, sauf les philosophes. L'auteur découvre ce mystère afin que tout homme en puisse obtenir la connaissance.

Parmi plusieurs exemples du contenu de ce livre, choisis par H. Ritter, je n'en retiendrai qu'un :

LE CHARME D'AMOUR

Prendre une parcelle de cerveau de gazelle ; une demi-parcelle de graisse de queue de mouton ; une parcelle de camphre, une demi-parcelle de cervelle de lièvre, mélanger les cervelles à la graisse dans un vase, le fondre, y ajouter du camphre et puis le mettre de côté. Faire une figure creuse de cire fraîche et songer à la femme dont on veut gagner l'amour, faire (dans la figure) une cavité de la bouche jusqu'à l'intérieur et y verser ce qu'on a fait cuire en disant : « Dahyayis, Ganwâdis, Nakanis, Dirolanis. » Puis prendre une demi-once de sucre candi blanc, la mettre dans la bouche de cette statuette ; enfoncer dans sa poitrine un mince clou d'argent, et dire pendant ce temps : « Hadoras, Helitos, Warnikas. » Ensuite envelopper la statuette dans une pièce d'étoffe blanche et dans une autre pièce de soie blanche, sous ses seins enrouler un fil de soie, nouer ses bouts par sept nœuds et dire à chaque nœud : « Argotas, Hadmios, Phinoras, Adminas. » Après avoir fini, mettre la statuette dans une petite cruche en argile, creuser dans la maison de l'amant un trou en terre et y placer la statuette de façon qu'elle se tienne debout ; puis l'emplir de terre. Ensuite prendre de l'encens et du mastic, de chacun une demi-once, le mettre sur le feu et encenser en disant : « Behimras, Omeras, Kadamidos, Kinores, j'enflamme l'esprit du cœur de N., afin qu'il s'éprenne d'amour pour N. et j'attire l'esprit de son cœur par les forces des esprits spirituels Dabhados, Melivras, Naphtinos. » Puis, s'en aller et on peut être sûr que l'esprit d'amour sera éveillé chez la femme, qu'elle n'aura point de repos, qu'elle ne pourra ni dormir, ni veiller, ni se tenir debout ou assise, jusqu'à ce qu'elle soit attirée vers cet homme, obéissante et humble, sans maîtrise sur son propre cœur. L'esprit du moyen magique l'attirera vers l'endroit où la statuette est enfouie, qu'elle le connaisse ou non. »

La totalité et les détails de cette instruction s'accordent avec les charmes des anciens Egyptiens, à tel point que son origine égyptienne est très vraisemblable. Pourtant il serait vain de chercher de tels textes magiques sur les murs des temples égyptiens ; ce n'est qu'une invention de l'auteur qui avait pour but de donner à son livre plus d'antiquité et de considération. Les anciens sorciers égyptiens agissaient ainsi longtemps avant lui.

Erman-Ranke, Aeg. und aegyptisches Leben, p. 418-419, attire notre attention sur une conformité encore plus frappante. Paullini, dans son livre : *Neuvermehrte heilsame Dreckapotheke* (Francfurt, a. M. 1697, p. 248), donne une instruction comment reconnaître d'avance le sexe de l'enfant. Voici la traduction de cette instruction :

C'est ainsi que dit Peter Boyer : « Fais deux fossettes dans la terre, jette de l'orge dans une d'eux, du froment dans l'autre, verse de l'urine de femme grosse dans tous les deux et puis entasse de la terre sur cela. Si le froment pousse plus tôt, que l'orge, ce sera un fils ; mais si c'est l'orge qui pousse plus tôt, attends une fille ! »

En comparant cette instruction avec celle du papyrus Ebers (1), il saute aux yeux que l'instruction allemande est tirée de l'instruction égyptienne.

Une pareille instruction à établir la stérilité de l'homme ou de la femme se trouve dans un livre anglais, imprimé en 1872 : *The experienced midwife* (2). C'est Culpeper et autres à qui il renvoie pour sa véracité.

Prends cinq grains de froment et sept fèves, mets les dans un pot de terre et fais uriner la cliente sur cela, Laisse-le reposer pendant sept jours; s'ils commencent à germer à ce temps, la cliente est féconde ; s'ils ne germent pas, la cliente est stérile.

Il reste douteux, si cette variante a été créée déjà en Egypte ancienne ou si elle a pris sa naissance de l'ancienne instruction égyptienne mentionnée plus haut, sur le sol étranger.

(1) Livres de méd., XXXIX (p. 113).
(2) G.-M. Page Renouf : *Note on the medical Papyrus of Berlin*, Aeg. Z. XI (1873), p. 123-125.

CORRECTIONS AU TOME II

	lire :	au lieu de :
Page 9, alinéa 2, ligne 1,	Pepi est Ousirew	Pepi et Ousirew
Page 22, ligne 2,	mon pain est de Pe	mon pain est de Re
Page 30, alinéa VII 1,	Wazet	Wezet
Page 39, alinéa VI 1, ligne 2,	Khnoum	Khmoun
Page 42, alinéa XIII 1, ligne 6,	Mur Blanc	mur Blanc
Page 74, alinéa 18,	Ankhpsametik	Ankhpsammétique
Page 85, alinéa IV A, ligne 5,	Selket	Setket
Page 86, alinéa V, ligne 9,	Sopdet	Sepdet
Page 91, ligne 2,	maître de « la Vie des deux pays »	maître « de la Vie des deux pays »
Page 103, alinéa VIII 4, ligne 2,	de son père Ousirew	de son frère Ousirew
Page 104, alinéa XI 2, ligne 3,	naja	maja
Page 110, alinéa XXV 1°,	Khmoun	Chmoun
Page 112, alinéa 4, ligne 1,	genen	guenen
Page 118, alinéa 4, ligne 1,	Bekhten]	Bekhen]t
Page 123, alinéa II B, ligne 6,	Getho	Gnetho
Page 134, alinéa VIII b, ligne 12,	Gogethigs	Goguethigs
ligne 13,	Gephaërsore	Guephaërsore
Page 140, alinéa 3°, ligne 2,	de la propitiatoire du Sort	de la miséricordieuse du Destin
Page 141, alinéa 3, ligne 3,	primeurs de l'huile	la première huile fabriquée
Page 164, alinéas IV et V, titre,	pour un breuvage	pour un philtre et breuvage
Page 180, alinéa I, ligne 2,	Baroukh	Barouch
Page 188, alinéa III 4, ligne 1,	Khoufew	Choufew
Page 229, alinéa VI, ligne 3,	Akhmim	Achmim

INDEX ALPHABÉTIQUE

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

COMPLÉMENTS

INDEX DES NOMS DES AUTEURS CITÉS

INDEX

Abréviations :

Pyr. : Les textes des pyramides.
Inscr. sur les cerc. : Les inscriptions sur les cercueils du moyen empire.
L. des m. : Livre des morts.
f. pour m. et enf. : Livre des formules magiques pour la mère et l'enfant.
Strasb. : Ostracon de Strasbourg, H 111.
Harr. : Papyrus magique Harris.
Tur. : Papyrus magique de Turin.
Leide : Papyrus magique de Leide.
Salt : Papyrus Salt n° 325.
Mett. : Table de Metternich.
Apop : Livre du dragon Apop.
méd. : Livres de médecine.
Lettre d'un veuf : Lettre d'un veuf à l'esprit de son épouse.
Lee. } Procès-verbaux judiciaires sur la révolte de palais contre Ramses II : I. Papyrus Lee,
Rollin } II. Papyrus Rollin.
Bentresh : Histoire de la guérison miraculeuse de la princesse Bentresh.
LL : Grimoire démotique de Londres et de Leide.
Louvre : Grimoire démotique du Louvre.
a. c. : Formules, en ancien copte, du grimoire grec de la Bibliothèque nationale à Paris.
copte : Papyrus magiques coptes.
méd. c. : Livres de médecine copte.
Westc. : Contes de magiciens du papyrus Westcar.
Orb. : Conte des deux frères (du papyrus d'Orbiney).
Kham. : Conte démotique de Setna Khamous.
Sious. : Conte démotique de Siousire, fils de Setna.
Apophth. : Apophthegmata Patrum Aegyptiorum.
Lutte : La lutte de l'Apa Moïse contre le démon Bes.
Destr. : La destruction d'un temple païen.
Actes : Actes des Apôtres André et Paul.
Shen. : Biographie de l'apa Shenoute.
Shel. : Récit de Shelomo et de la reine de Saba.
ég. : égyptien.
gr. : grec.
sém. : sémitique.
syr. : syrien.
c. : copte.
bibl. : biblique.
f. : formule.
f. m. : formule magique.
m. m. : mot magique.
n. : nom.
n. g. : nom géographique.
n. m. : nom magique.
n. p. : nom propre.

PRÉCIS DE LA CHRONOLOGIE EGYPTIENNE
la plus vraisemblable

Epoque protodynastique :	Ire dynastie :	4186-3938 av. J.-C.
—	IIe —	3938-3642 —
Ancien empire :	IIIe —	3642-3430 —
—	IVe —	3430-3160 —
—	Ve —	3160-2920 —
—	VIe —	2920-2750 —
Epoque de décadence :	VIIe-Xe —	2750-2160 —
Moyen empire :	XIe —	2160-2000 —
—	XIIe —	2000-1788 —
Epoque de décadence et du gouvernement des « Souverains du désert » :		
	XIIIe-XVIIe dynastie :	1788-1580 av. J.-C.
Nouvel empire :	XVIIIe —	1580-1350 —
—	XIXe —	1350-1205 —
—	interrègne :	1205-1200 —
—	XXe dynastie :	1200-1090 —
Gouvernement des Libyens, Assyriens et Ethiopiens :		
..	XXIe-XXVe dynastie :	1090-663 av. J.-C.
Epoque saite :	XXVIe —	663-525 —
Epoque perse : ..	XXVIIe-XXXe —	525-332 —
Epoque ptolémaique :		331-30 —

Egypte était province romaine : 30 av. J.-C. — 369 ap. J.-C.
Egypte était partie de l'empire byzantin : 369-638 ap. J.-C.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME I

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 21 DÉCEMBRE 1925
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE ALENÇONNAISE
RUE DES MARCHERIES
ALENÇON (ORNE)

Fr. LEXA

TOME I

PARIS

ÉDITEUR

—

1925